



VIDA DE JESUCRISTO

Esta magnifica obra, de merecida resonancia mundial. constituye uno de los trabajos más importantes de cuantos se han publicado en los últimos tiempos con referencia al máximo problema de la Historia: el valor histórico de los Evangelios y la figura de Jesús. Los más recientes descubrimientos arqueológicos, las más minuciosas comprobaciones geográficotopográficas, las investigaciones filológicas más detalladas y estrictas, la observación personal y directa obtenida en años de viale y estudio a través de los lugares donde se desarrolla la narración evangélica, todo un impresionante conjunto de informes y elementos de juicio ha sido ampliamente puesto a contribución para obtener una biografía de Jesús en la que el rigor científico y la ecuanimidad de criterio corren parejas con las convicciones del autor. El ambiente en que Jesús se movió. las características raciales e individuales de guienes le rodearon, aparecen trazados con mano firme y rasgo seguro. La propia figura del protagonista del magno relato se presenta dibujada con vigorosos perfiles, de los que toda vaquedad levendística, toda imprecisión de tipo místico o poético se desvanecen para hacer resaltar, más acusada, aquella extraordinaria personalidad, única en la Historia del mundo, a la luz diáfana y penetrante del estudio de los documentos, del cotejo y discriminación de las circunstancias, de la objetividad con que todas las posibilidades son consideradas y todas las hipótesis examinadas y debatidas.

Trátase, repetimos, de una de las obras de crítica y erudición históricoreligiosa más importantes de nuestra
época. La traducción castellana, de una escrupulosidad
minuciosa, ha captado y recogido todos los matices, incluso los más personales del estilo del autor, estilo nítido y robusto, de una precisión y sencillez calculadas,
sin concesiones a lo retórico y, sín embargo, de una
elevación y nobleza insuperable en los pasajes en que
la grandiosidad del relato lo requiere.

9.ª EDICIÓN

GIUSEPPE RICCIOTTI

VIDA DE JESUCRISTO

CON INTRODUCCIÓN CRÍTICA E ILUSTRACIONES

PROLOGO Y REVISION POR EL

DR. RAMÓN ROQUER VILARRASA, PBRO.

Profesor de Metafísica de la Universidad de Barcelona y Miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas



EDITORIAL LUIS MIRACLE, S. A. BARCELONA

INDICE DE CAPITULOS

	Pags.
Prólogo a la traducción.	5
Prefacio del autor .	13
,	
INTRODUCCIÓN	
El país de Jesús (§§ 1-5)	19
Herodes el Grande (§§ 6-12).	24
Los sucesores de Herodes: Arquelao, Antipas Filippo (§§ 13-19).	32
Los procuradores romanos: Poncio Pilatos (§§ 20-27)	38
Saduceos, Fariseos, Escribas y otros grupos judaicos (§§ 38-45).	45
Templo y sacerdocio (§§ 46-56)	61
El Gran Sanhedrín (§§ 57-61)	70
La sinagoga (§§ 62-67)	76
Prácticas y creencias del judaísmo (§§ 68-86)	81
LAS FUENTES (§ 87)	99
Fuentes no cristianas (§ 87) .	99
Judaísmo oficial (§§ 87-89) .	99
Flavio Josefo (§§ 90-91)	101
Escritores romanos y otros (§§ 92-93)	103
Fuentes cristianas.	105
Documentos ajenos al Nuevo Testamento (§§ 94-101).	105
El resto del Nuevo Testamento (§§ 102-104).	112
LOS EVANGELIOS (§§ 105-113)	115
Mateo (§§ 114-126)	121
Marcos (§§ 127-134) .	130
Lucas (§§ 135-145)	137
La cuestión sinóptica (§§ 146-154)	148
Juan (§§ 155-171)	157
LA CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE JESÚS (§ 172).	175
El nacimiento de Jesús (§§ 173-174)	176
Principio del ministerio de Juan el Bautista (§§ 175-176)	178

	Pags.
Duración de la vida pública de Jesús (§§ 177-178) .	181
Secha de la muerte de Jesús (§§ 179-182)	183
echa de la muerte de Jesus (88 1/9-102)	188
fl censo de Quirinio (§§ 183-188) .	
EL ASPECTO FÍSICO DE JESÚS (§§ 189-193)	194
LAS INTERPRETACIONES RACIONALISTAS DE LA VIDA DE	
JESUS (§§ 194-224)	199
12000 (82 .344)	
VIDA DE JESUCRISTO	
La vida privada	239
Toto orbe in pace compositon (§ 225).	239
El anuncio a Zacarías (§§ 226-227)	240
La anunciación a María (§§ 228-234) .	242
Nacimiento de Juan el Bautista (§§ 235-237)	250
José, esposo de María (§§ 238-239) .	254
Nacimiento de Jesús (§§ 240-248) .	257
La purificación de María (§§ 249-251) .	266
Los Magos (§§ 252-255)	271
La degollación de los inocentes (§§ 256-257) .	277
La estancia en Egipto (§ 258)	280
Nazareth (§§ 259-264)	284
Del comienzo de la vida pública hasta la primera Pascua.	293
Juan el Bautista y el bautismo de Jesús (§§ 265-270)	293
El desierto y las tentaciones (§§ 271-276)	299
Juan que declina y Jesús que asciende (§§ 277-278).	306
En Galilea (§§ 279-280)	308
Las bodas de Caná (§§ 281-285)	310
37	3
Desde la primera Pascua hasta la segunda	317
Los mercaderes del Templo (§§ 286-287)	317
Nicodemo (§§ 288-290)	319
El ocaso de Juan (§§ 291-292)	323
La Samaritana (§§ 293-297)	325
Retorno y primeras actividades en Galilea (§§ 298-299)	331
En Cafarnaum y otros lugares (§§ 300-301)	333
La elección de los cuatro (§§ 302-303).	996
Utros minagares y principal abedientes (\$6 ant-200)	339
Los doce Apóstoles (§§ 310-314).	340
El sermón de la montaña (§§ 315-335) . El centurión de Cafarnaum y la vida de Naim (§§ 336-337) . El mensaje de Juan el Bautista (§§ 338-240)	351
El mensaje de Juan el Bautista (88 338-340).	368
an mensaje de juan et dautista (88 888-840).	878

ÍNDICE DE CAPÍTULOS	73
La pecadora innominada (§§ 341-342)	37
Ministerio ambulante de Jesús (§§ 343-345)	37
La tempestad serenada y el energúmeno de Gerasa (§§ 346-348).	38
La hija de Jairo. — La mujer con flujo de sangre. — Los dos ciegos (§§ 349-351).	
(88 349 351). Envío de los doce Apóstoles (§§ 352-354).	38
Muerte de Juan el Bautista (§§ 355-356).	38
Jesús expulsado de Nazareth (§§ 357-359).	39
Jeons expansion de Hazaretti (38 357-359).	39
El dia de las parábolas.	40
La parábola (§§ 360-361).	40
Objeto de las parábolas (§§. 362-364).	40
Las parábolas del reino (§§ 365-371).	40
Desde la segunda Pascua hasta la última fiesta de los Tabernáculos.	415
La primera multiplicación de los panes (§§ 372-375)	415
Jesús camina sobre las aguas. Discurso acerca del pan vivo (§§ 376-383).	418
El paralítico de Bezetha (§§ 384-386)	421
La «tradición de los ancianos» (§§ 387-388)	430
Jesús en Fenicia y en la Decápolis. Segunda multiplicación de los panes	
(§§ 389-391)	431
El signo del cielo. El fermento de los fariseos. El ciego de Bethsaida	
(§§ 392-394)	434
En Cesarea de Filippo (§§ 395-399).	430
Rectificaciones mesiánicas (§§ 400-401)	441
La transfiguración (§§ 402-404).	443
El endemoniado epiléptico (§ 405)	447
Últimos días en Galilea (§§ 406-412).	448
De la última fiesta de los Tabernáculos a la última fiesta de la Dedi-	
cación	455
La cuestión cronológica y geográfica (§§ 413-415).	455
A la fiesta de los Tabernáculos (§§ 416-423).	457
La mujer adultera (§§ 424-427)	464
El ciego de nacimiento (§§ 428-431).	468
El buen pastor (§§ 432-434).	472
Expansión del reino de Dios en Judea (§§ 435-437).	475
El buen Samaritano (§§ 438-440).	477
Marta y María. El Padre Nuestro, Parábola sobre la oración (§§ 441-443).	480
Curación de un endemoniado y calumnias de los Fariscos. Mas bichaven-	483
turados que la madra de leste se mante la mante la mante de la	473
Jesús invitado a comer con un Fariseo. Invectivas y admoniciones	485
(§§ 447-449). Cuestiones financieras. La suprema expectación (§§ 450-452).	489

El signo de contradicción. L'Igencia del cambio de mente La mujer baldada y el hombre hidrópico. Cuestione: (§§ 455-459)	(§§ 3 co	453 nviv	3-45 vial	4). es.
Desde la última fiesta de la Dedicación hasta el último via	ie p	or]	ude	a.
En la fiesta de la Dedicación (§§ 460-461)	´. •			
Jesús en la Transjordania (§§ 462-463)				
Condiciones para seguir a Jesús (§ 464).				
La oveja y la dracma perdidas (§ 465).				
El hijo pródigo (§§ 466-469)				
El mayordomo infiel. El rico epulón (§§ 470-472)				
Desde el último viaje por Judea hasta la semana de Pasión	٠.			
Los diez leprosos. Vicisitudes del reino de Dios (§§ 473-476)) .			
El juez inicuo. El Fariseo y el publicano (§§ 477-478).				
Cuestiones matrimoniales. Jesús y los niños (§§ 479-483)				
Un rico se presenta a Jesús. Consideraciones sobre la riqueza				
Los trabajadores de la viña (§ 488)				
La resurrección de Lázaro (§§ 489-493) .				
Jesús en Efraim y en Jericó (§§ 494-498)				
La parábola de las minas y los talentos (§§ 499-500).				
El convite de Bethania (§§ 501-502).	•			•
La semana de Pasión: El domingo y el lunes .				
La entrada triunfal en Jerusalem (§§ 503-507)	•			
Unos griegos quieren ser presentados a Jesús (§§ 508-509)				
La higuera maldita (§§ 510-511).	٠			
La semana de Pasión: El martes y el miércoles				
La autoridad de Jesús. Parábola de los dos hijos (8 512)				
Parábola de los viñadores homicidas (§ 513)				
El tributo al César (§ 514).				
Los saduceos y la resurrección (§§ 515-516) .				
El máximo mandamiento. El Mesías hijo de David (8 517)	١.			
El elenchos contra Escribas y Fariseos. La ofrenda	de	la	νi	da
(§§ 518-522)				
El discurso escatológico (§§ 523-529)				
La parábola de las vírgenes. El juicio final (§§ 530-531).				
El miercoles. La traición de Judas (§§ 532-534) .				
La semana de Pasión: El jueves				
Los preparativos de la última cena (§ 535).				
La cuestión cronológica (§§ 536-540) . Denuncia del traidor (§§ 541-543) .				
38 541-543)				

Traducción directa del italiano por JUAN G. DE LUACES

© Giuseppe Ricciotti EDITORIAL LUIS MIRACLE, S. A Aribau, 179, Barcelona. España

Novena edición: mayo de 1968

Depósito Legal B 17755 - 68 Número de Registro: 710-44

IMPRISO IN ISPAÑA - PRINTED IN SPAIN

PRÓLOGO A LA TRADUCCIÓN

Ante una nueva traducción española de la vida de Jesucristo, parece natural una actitud de extrañeza. ¿Acaso no las hay en abundancia y para todas las preferencias? ¿No posee nuestra literatura una rica colección de las mejores, amén de algunas originales de mano maestra? Es cierto; como lo es también que análogos reproches podrian extenderse a todos los países cultos, pues tantas biografías de Cristo se han escrito que, para historiarlas de modo sucinto, requeririase un volumen mayor que el presente. Mas, si bien se observa, los reproches aparentes se transforman en el mejor elogio de la importancia del tema y del afán ilimitado de los lectores. Bastarían estas consideraciones para justificar la presentación de esta monumental y por doquier alabada VIDA DE JESUCRISTO. Pero hay más. Entre las más conocidas distinguense tres tipos bien caracterizados: las devotas, las críticas y las poéticas. Las primeras, destinadas a los creyentes como pábulo de su fe, suelen consistir en una sinopsis evangélica, desaliñada la mayoría de las veces, de lectura poco amena y sólo tolerada por los convencidos, pero incapaz de lograr interesar a los incrédulos. Las críticas, producto de difíciles investigaciones histórico-filológicas sobre la autenticidad de los evangelios y de la tradición y legitimidad del magisterio, tan sólo a hombres de ciencia destinadas, han constituído y constituyen el campo de la polémica cristológica desde las primeras herejías hasta las formas contrapuestas del protestantismo y racionalismo contemporáneos, de un lado, frente a la constante doctrina de la Iglesia católica, de otro. Es natural que resulten ininteligibles, a los no iniciados, los razonamientos prolijos en que se basan sus respectivas tesis. Las poéticas no proponen más que meditaciones personales, ensueños tal vez sublimes, alegorías de sutileza fulgurante, explicaciones que el artista cristiano ensaya darse a si mismo. De los textos sagrados suele hacer un instrumento de su fantasia, unas veces delirante, otras conforme a la historia. El poeta, aunque uhabite la Biblia» como Claudel o busque «en una vida, la Vida» como Papini, se siente fascinado por la belleza sublime de la simplicidad evangélica, y en ella, germinalmente, descubre la Verdad inefable, y al no acertar a comprenderla en la analítica disección de la crítica, prorrumpe, como los pseudomísticos, en acerbas diatribas contra la erudición y la ciencia humana, que como carnal es desvalorada por San Pablo, apelando a la bneumática gnosis, o a sus éxtasis de «comunión con el Espíritu». De ahí el peligro de que tales «vidas» degeneren en fuegos fatuos de pietismo religioso, que no nutren de substancia sana las mentes y los corazones, como acertadamente recuerda el P. Vaccari, S. J., en Osservatore Romano (1.º de octubre de 1939).

Si se lograra armonizar la ciencia histórica sobre Jesucristo con la finalidad pedagógica sobrenatural y con la belleza poética de la elocución, la biografía sintética resultante se acercaría a la perfección. Tal es el caso de la presente VIDA DE JESUCRISTO que la Editorial Miracle, con un entusiasmo que le honra, ofrece hoy al público español, pulcramente traducida e ilustrada.

* * *

La competencia del Profesor Ricciotti en cuestiones orientalistas no puede ponerse sinceramente en duda. Conocidas son sus misiones científicas en Egipto, Palestina, Arabia, Transjordania, traducidas en numerosas publicaciones de historia y literatura, hebraica y siríaca especialmente, entre las que descuellan la monumental Storia d'Israele (1) y la Guerra giudaica de Flavio Josefo. Actualmente es profesor de Historia del Oriente Cristiano en la Real Universidad de Roma.

Que ha intentado hacer obra de crítica lo dice categóricamente en el prólogo de la primera edición italiana y se comprueba leyendo el magnifico capítulo destinado a exponer las interpretaciones racionalistas de la vida de Jesús. Del mismo se desprende un criterio que se ve aplicado a lo largo de la obra: la exégesis científica ha de ser asimismo pneumática; es decir, no debe quedarse en la letra, que mata, sino llegar al espíritu, que vivifica. No debe quedarse, decimos; sí, fundarse en la misma, de acuerdo con el texto de Santo Tomás (I. q. 1 a. 10 ad 1): «Todos los sentidos se fundan sobre uno, a saber: el literal, del que tan sólo puede sacarse argumento». Precisamente en los días de la aparición de la VIDA DE JESUCRISTO de Ricciotti era candente en Italia la agitación promovida por los ataques anónimos de un pseudomístico alegorista, que motivó la aparición en el Acta Apost. Sed. de 21 de noviembre de 1941 de la carta magna de la exégesis condenando el folleto anónimo y a su autor.

Sirvese siempre de los textos originales, que traduce con magistral competencia, pero haciendo notar las principales particularidades de la Vulgata, cuya autenticidad, sensu iuridico (ad valida argumenta proponenda), reconoce decididamente.

Además de crítico, nos advierte en el mismo prólogo, pretende Ricciotti ser constructivo. Harto fácil ha resultado siempre demoler; dificilisimo, por el contrario, construir o edificar. Nótese, sin embargo, que la crítica, de suyo, no lleva aparejada la demolición, las ruinas; su estricta

⁽¹⁾ Publicada en edición española por esta misma editorial.

finalidad es preservarnos razonadamente de los «mitos», lo que en cierto aspecto es ya positiva construcción, aunque sólo de los elementos cuya «realidad» fundamentará la edificación ulterior. Tratándose de Cristo, resulta difícil tarea integrar los dos aspectos metodológicos, ya que, de una parte, la crítica limítase a la terrenalidad del Hombre-Jesús, mientras, por otra, aspira la construcción a conducirnos al conocimiento del «Señor», del «Ungido», del «Mesías», que es dicho Hombre-Jesús, es decir, a la γνῶσις cristiana del χύριος, en lenguaje de los primeros Santos Padres. El crítico parece postular una zona neutral en la vida de Jesucristo en la que puedan coincidir creyentes e incrédulos; el constructor requiere la fe, negada o al menos preterida por la crítica. Ante esta antinomia han optado algunos por negar a la crítica todo derecho respecto de Jesús. Léanse, por ejemplo, las afirmaciones taxativas de O. Bauhofer (Das Geheimnis der Zeiten, pág. 83): «Hablar de la personalidad histórica de Jesucristo sólo es posible en el seno de la Iglesia. No podemos contemplar el Cristo histórico más que con los ojos de la fe. No hay imagen de Cristo tan natural que permita una inteligencia sobre la misma entre creyentes e incrédulos».

Estas palabras suenan hoy a piadosas exageraciones. Por descontado que fuera de la Iglesia nadie puede decir: Kyrios Jesús; pero ipor qué no Jesús, a secas? Y no se diga que Kyrios no es un atributo, que es la esencia de Jesucristo; que su «dominación» o «señorio» vive en todo instante de su vida terrenal como en la gloria de su existencia eterna con el Padre. Siendo esto cierto, no lo es menos que el aspecto invisible de Jesús puede ser abstraído en una investigación histórico-crítica. Abstraído, no negado; para negarlo como para afirmarlo exigese un criterio teológico-filosófico previo: posibilidad del milagro y fuerza probatoria del mismo; doctrina de la potencia obediencial, etc., etc. Una respuesta semejante atajaria a quien replicase: «Ningún investigador puede hacer caso omiso de las afirmaciones de Cristo sobre si mismo, ni de las afirmaciones de los apóstoles, en especial de San Pedro, sobre Jesús. Los evangelios han sido escritos con la fe en el Hombre-Dios y sobre esta fe el crítico debe tomar una postura inmediatamente». Sin duda alguna, dichas afirmaciones deben ser tenidas por auténticas en virtud de la autoridad humana del relato evangélico; pero la historicidad de una afirmación sobre algo o sobre alguien no es garantía, por si misma, de la veracidad de lo afirmado. El evangelio mismo nos indica con certera visión la necesidad del «signo» tantas veces pedido y muchas más otorgado. Por tanto, el crítico debe tomar postura mediatamente frente al contenido de las afirmaciones en cuestión. Optimamente escribe Ricciotti (núm. 222): «Aceptar tal cual es la figura del Jesús de los evangelios o cancelarla en todo o en parte, es una conclusión impuesta sobre todo por criterios filosóficos, pero no históricos».

Entre los escritores influidos más o menos por la llamada Teologia kerigmática se observa una tendencia a prescindir de la apologética, a contentarse en su lugar con una postura o actitud vital lo más conforme posible con la de los evangelistas: ponerse en el mismo plano, situarse en el mismo centro de perspectiva que ellos, respecto de Jesús. Los evangelistas no narran una vida como suele hacerse de ordinario: seleccionan del
inmenso e inaudito drama de la vida de Jesús lo que juzgan vitalmente
indispensable a la «buena nueva», al saber de salvación. Con ojos espirituales «ven» lo que ni los reyes ni los profetas vieron (Mat., 13, 17); no
juzgan según la carne, como agudamente recuerda San Pablo (II Cor., v, 16):
«Conocimos según la carne a Cristo, pero ahora ya no le conocemos (así)».
Aunque el drama de la gesta redentora no se haya realizado en la inefable
cima de la espiritualidad de Jesús, sino entre los hombres: In veritate
carnis nostræ visibiliter corporalis apparuit, es necesario fijar la mirada
del espiritu en lo invisible de su divinidad: Per hunc in invisibilium
amorem rapiamur.

Magnifica doctrina, en verdad, en tanto que orientaba a la predicación entre cristianos cuya fe viva mantiene tensas las fibras del amor; mas si con ello, seriamente, se pretendiera eliminar toda investigación crítica, se incurriria en una encantadora puerilidad. En Cristo, en efecto, hay unión entre lo «visible» y lo «invisible», de suerte que todo intento de separar lo uno de lo otro es herejía. Ya con fina perspicacia los Santos Padres contraponían la ρωνή o sonido material al λόγος o palabra sonido con sentido para denotar que el Cristo era el Verbo y no mera vox, a pesar de la «forma de hombre», es decir, de la auténtica y real naturaleza humana hipostáticamente asumida. Todo esto es verdad, pero no intuitivamente captada. Aunque fuese, pues, posible (y bien sabemos que, naturalmente, no lo es; que lo histórico es irreversible) realizar en nosotros una presencia percepcional de los «dichos» y «hechos» de Jesucristo y con ello suprimir de raiz la más grave de las cuestiones críticas, siempre se actualizaría en nosotros una exigencia crítica elemental pero profunda, del mismo calibre que la de los apóstoles y discípulos, cuyo paradigma más acabado encontramos en Santo Tomás y en la primera parte de la frase de San Pablo poco antes citada.

Puede, en conclusión, darse una actitud crítica legítima y a base de ella justificarse la idea de la personalidad divina de Jesús. Desde este momento y por vía sobrenatural — que supone ya el amor — se enriquecerá en nuestro corazón el sentido y la presencia del Salvador en nuestros corazones. Así no habrá que temer se convierta la locura de la Cruz en sabiduría del mundo, como la gracia no se convierte en naturaleza al no destruirla y perfeccionarla.

La corriente filosófica conocida con el nombre de existencialismo ha producido honda conmoción en la conciencia cultural de la humanidad, a partir sobre todo del final de la primera guerra europea. El ambiente de tragedia colectiva es siempre propicio a la exaltación del valor individual y a las proyecciones mesiánicas. Nada de extraño, pues, que su influencia se dejara sentir en el ámbito de la teología cristiana. En la católica, menos, porque no implica en ella un absoluto cambio de fondo sino tan sólo remoza la teología de la vida de Jesús y la predicación de

la misma. A este respecto son bien significativos los dos párrafos: Die Theologie des Lebens Jesu y Die Verkündigung des Lebens Jesu (páginas 89-110) de la obra de Hugo Rahner: Eine Theologie der Verkündigung. En la protestante, escuálida por exceso de puntos de vista, origen de otras tantas luchas, el existencialismo ha sido decisivo, como lo es la tabla en el naufragio. Del mismo son fruto el método de la historia de las formas (Formgeschichtliche Methode, v. núm. 217) y la Teologia dia léctica de K. Barth y E. Brunner, entre otros, como la ultima esperanza de los reformados para comparecer a la palestra científica. De cualquier modo que se la considere, la figura de Jesús rebasa todos los esquemas antropológicos, incluso el de los existencialistas, que a fuer de querer suprimirlos resulta el más apretado, por radicar en puros sentimientos como la angustia metafísica, el dolor, la tentación, el horror a la muerte, etc., aue favorecen el de transcendencia, sentimientos que pronto hemos de ver en qué medida y con qué sentido pueden ser aplicados a Cristo. El protestantismo, en un típico movimiento pendular, ha contrapuesto al intelligo ut credam de un racionalismo pretencioso e infundado, un desesperado credo quia absurdum, no justipreciando el equilibrado lema que reza: credo ut intelligam.

* * %

Volviendo de nuevo a Ricciotti, conmovedoramente nos informa (página 14) que su estado de ánimo al publicar la obra era el propicio a la evasión desde el presente hacia el pasado para «salirse de la sangre y recogerse en el Evangelio». Como otro italiano, autor de una Storia de Cristo, Papini, sintió Ricciotti el primer impulso de escribir la vida de Jesús en un hospital de campaña, herido durante la primera guerra europea. Pero hasta estallar la actual conflagración, faltáronle los ánimos para la ingente tarea. Bañada Europa de nuevo con la sangre de los sacrificados a las colosales ambiciones de unos pocos, Ricciotti, consciente de la virtud pedagógica de la «buena nueva» que como historiador conociera a fondo y como sacerdote católico vivía profundamente, no titubea y lánzase a la publicación de esta obra. La quisiera remanso de paz en medio de la inconmensurable tragedia de una humanidad que corre al abismo.

Nada más consolador que rodearse de soledad con Jesucristo: el vir dolorum, vencedor de la muerte, de esta muerte que tanto nos agobia, a la que El se rindió porque quiso, que sólo su forzosidad es índice de finitud y tiene sabor de castigo; el hecho, por nosotros, pecado, es decir, sin culpa satisfaciendo por los nuestros, horrendas y despreciables muecas de la criatura al Creador; el vencedor de la tentación con la sola conciencia de la subordinación a Dios, ejemplo sublime de fortaleza ante el halago de los placeres y de los honores más incitantes. ¡Vano empeño el del existencialismo de encerrar a Jesucristo en el férreo perímetro de las llamadas situaciones·límite: dolor, tentación, angustia, muerte! Sólo una

veleidosa y fragmentaria utilización de los evangelios ha podido dar lugar a las molestas e insípidas polémicas sobre las ideas de Jesucristo en torno al Reino de Dios y su advenimiento; sobre la moral por él predicada; sobre su conciencia mesiánica, etc.

Ricciotti, siguiendo con la «impasibilidad» (v. pág. 14) de los evangelistas las gestas principales del peregrinar del Salvador, hace ostensible con frialdad convincente la continuidad de una existencia humana en una pureza tal que sólo se concibe si la purificación procede de la máxima transcendencia de la misma, del ser y del saberse existiendo en Dios. Se ha dicho que el límite del hombre es Dios, si se piensa el crecimiento de la gracia como una función matemática. Pues bien: Ricciotti sugiere en todo momento el paso a dicho límite en la vida de Jesús, y así resuelve las antinomias, que valdrían solamente en el plano de lo finito, v. gr., el carácter presentista o futurista del Reino de Dios respecto a la inminencia o lejanía de su advenimiento, que una y otra cosa puede ser según se refiera al hombre individual o a la humanidad, a la santidad actual o potencial.

Sobre todo rebasan los moldes de la pura humanidad la pasión y muerte redenteras del Hijo del hombre; el espectáculo cósmico de la crucifixión convence al más indiferente de los paganos no enturbiado por el odio del resentimiento de que muere el Hijo de Dios. Desde este instante la Cruz dejará de ser ludibrio y vilipendio para ser símbolo metafísico de la muerte y de la vida, del amor y del odio.

Ante el Crucificado no vale, en efecto, la indiferencia, el olímpico desprecio. Majestuoso levántase en el centro de la Historia: adorado por los creyentes, para los cuales es fortalecida esperanza, ideal, encauzamiento; odiado por la impiedad, que abierta o solapadamente ha intentado, en vano, arrinconarlo como si se tratara de un envejecido personaje, digno tan sólo de un museo, como tantos ídolos, en tiempos objeto de ardientes esperanzas y hoy supervivientes en el recuerdo del arqueólogo o en la fantasía del erudito; supersticiosamente temido por otros que, conservando intacto el corazón, han sufrido el desvarío en la mente. Nadie, absolutamente nadie que conozca a Jesús puede dejar de decidirse en actitud interesada.

Ricciotti, refugiándose en Jesucristo para no ser arrastrado por el oleaje bélico, con su espuma de odios e injusticias, no quiere ser avaro de los motivos de su consolación y publica su VIDA DE JESUCRISTO, como sobrenatural pedagogía, la única completa y de intrínseca eficacia.

* * *

Si la mejor de las condiciones del poeta es la inspiración, fuego interior que penetra e ilumina los modos expresivos, Ricciotti ha logrado en la VIDA DE JESUCRISTO el más alto valor poético. Inspirado y profundamente compenetrado de la Vida por antonomasia, aun huyendo, de intento, de las galas literarias, adquiere su narración la plasticidad reque-

rida, diáfana siempre, sublime en los momentos solemnes, luminosa como la fe y ardiente como la caridad que han presidido su concepción. Incluso lo que podría parecer incorrección gramatical o falta de estilo aumenta la unción y la claridad.

* * *

La prese traducción ha logrado ser traslado fiel de los pensamientos y del estilo del autor. El señor Luaces ha puesto en ella sus relevantes dotes y cre da resuelto satisfactoriamente las enormes dificultades de su cometido. En algún pequeño detalle, y de acuerdo con las críticas más autorizadas, se ha corregido el original, advirtiéndolo en nota oportuna.

R. ROQUER, pbro.

La presente traducción ha logrado ser traslado fiel de los persentenses y del estilo del autor. El señor Luaces ha puesto en ella sus relevantes dotes y creo ha resuelto satisfactoriamente las enormes dificultades de su cometido. En algún pequeño detalle, y de acuerdo con las críticas más autorizadas, se ha corregido el original, advirtiéndolo en nota oportuna.

R. ROQUER, pbro.

PREFACIO DEL AUTOR

La primera vaga idea de escribir este libro se me ocurrió hace muchos años y en circunstancias extraordinarias. Me habían transportado a un hospital de campaña, bajo un bosque de abetos, en un valle de los Alpes. Allí permanecí por algún tiempo entre la vida y la muerte, más cerca de ésta que de aquélla. El valle atronaba noche y dia del estruendo de las granadas; en torno a mí gemían los heridos y jadeaban su estertor los moribundos, y el olor a gangrena que apestaba el aire parecía un preludio del cementerio. Aguardando mi suerte, en un momento dado pensé que, si curaba, podría escribir una Vida de Jesucristo; su Evangelio, en efecto, estaba allí, sobre mi jergón, y sus páginas, en las que las manchas de sangre se sobreponían a guisa de rúbrica a los caracteres griegos, parecianme un simbólico entrelazamiento de vida y de muerte.

Una vez curado y restituído a la vida normal, aquella idea de escribir una Vida de Jesús, lejos de atraerme me asustaba, y el pensar en ella me infundía cada vez más pavor: y no obstante, no sólo no me abandonaba nunca, antes bien se iba convirtiendo para mi espíritu en una especie de necesidad. Como se hace por instinto cuando nos hallamos ante necesidades amedrentadoras, comencé a girar en torno a ella, como para engañarme a mí mismo; dediquéme a publicar estudios sobre textos hebraicos y siríacos, después una Historia de Israel y más tarde la Guerra judaica, de Flavio Josefo; pero la verdadera fortaleza quedaba todavia alli, en medio de mis rodeos, salvaguardada por mi terror. De nada valieron exhortaciones de amigos e invitaciones de autorizadas personalidades: respondi invariablemente durante muchos años que mis fucrzas no me sostenían frente a una Vida de Jesucristo.

En cambio, más tarde, contra toda previsión, he cedido. Y ello precisamente porque la agonía de aquel hospital de campaña, después de tantos años, se ha renovado y en circunstancias harto peores. Cuando advertí que las nubes de una nueva guerra se cernían sobre la Humanidad y que, según la más fácil previsión, Europa se vería de nuevo anegada en sangre, me pareció que, no ya mi persona, sino toda la humanidad que llamamos civilizada yacía moribunda, con un evangelio manchado de sangre sobre su jergón.

Esta imagen obró entonces en mi de forma tan imperisoa, que me sentí forzado a obedecer: puesto que la sangre volvía sobre el mundo, era preciso que volviese también el evangelio. Y así, el presente libro ha sido escrito mientras Europa era presa de la guerra, que constituye la más integral negación del evangelio.

No hago estas confidencias al lector para hablarle de mi insignificante persona, sino para indicarle en qué estado de ánimo me encontraba cuando escribi este libro. Semejante advertencia es, a mi juicio, importantísima para juzgar toda biografía de Jesús. El lector que tenga la paciencia de leer las páginas del último capítulo de la Introducción, se convencerá fácilmente de que las biografías de Jesús escritas por Strauss, Renan, Loisy y tantos otros, recibieron sus particulares matices sobre todo del estado de dinimo da sus rechestivos enteres. Confisca hamadamente que la mimo ánimo de sus respectivos autores. Confieso honradamente que lo mismo

ánimo de sus respectivos autores. Confieso honradamente que lo mismo me ha sucedido a mí, ya que el estado de ánimo en que me hallaba al escribir esta obra era el de querer evadirme del presente para acogerme al pasado, en huir de la sangre para refugiarme en el evangelio.

Pero precisamente por esta razón, he querido hacer obra exclusivamente histórico-documental, buscando, por lo tanto, el hecho antiguo y no las teorías modernas, la solidez de los documentos y no la fragilidad de cualquiera de sus interpretaciones más o menos en boga. En fin, he osado imitar la manifiesta «impasibilidad» de los evangelistas canónicos, que no tienen ni una exclamación de alegría cuando Jesús nace ni un acento de dolor cuando muere. He tendido, pues, a hacer obra de crítica.

Bien sé que esta última palabra, que aparece ya en el título, será juzgada una usurpación por aquellos para quienes la ciencia crítica es sólo demoledora y cuya última conclusión debe ser un «No»; pero no está demostrado que esos valentones tengan razón, y mucho menos aún el que sus intenciones destructoras hayan resultado realmente eficaces sobre los documentos aducidos, de lo que el lector imparcial y desapasionado se persuadirá sin trabajo leyendo el último capítulo de la Introducción. Por lo demás, demoledores semejantes han sido ya casi «superados». Cierto que ellos, tras imperar por algunos años, se niegan a la abdicación y permanecen tenazmente asidos a sus métodos; mas, como ya ha sucedido respecto al Antiguo Testamento, también respecto al Nuevo la crítica programáticamente demoledora está en decadencia, y de aquí a no mucho será sólo una mente demoledora está en decadencia, y de aquí a no mucho será sólo una no envidiable prerrogativa de los «viejos». Hoy, tanto en virtud de los más recientes descubrimientos documentales, como por otras muchas razones, la crítica prudente quiere ser constructiva y su conclusión final quiere ser un «Sí». La tarea es difícil, sin duda. Mi resistencia a escribir este libro provenía principalmente de esa difícultad de ser a la vez crítico y constructivo.

Por amor a la claridad, y para no forzar al lector a recurrir a otros libros, he resumido en la Introducción algunas páginas del tomo segundo de mi Historia de Israel, que se refieren a temas que también era preciso tratar aquí. Por el contrario, no se busquen en este libro otras muchas

cosas que, dada su ya excesiva amplitud, no se pueden ni deben examinar en él. Tal es, por ejemplo, el caso de la bibliografía, la cual, con relación al Nuevo Testamento, forma casi una ciencia de por sí, y requeriría un volumen aparte. Sólo excepcionalmente he citado algunos trabajos particulares. Para una ojeada general, bastan — y aun son demasiados — los autores que cito en el último capítulo de la Introducción.

Cordialmente agradezco al R. P. Mariano Cordovani, O. P., Maestro del S. Palacio, la amistosa revisión de mi manuscrito y la sugerencia de

valiosas mejoras.

GIUSEPPE RICCIOTTI

Roma, Real Universidad, enero de 1941.

ADVERTENCIA A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera edición de este libro, aparecida en la Pascua de 1941, se agotó en un mes, a pesar de constar de cinco mil ejemplares. La segunda edición, preparada con suma urgencia, ha sido integramente recompuesta pero sin cambio alguno respecto a la primera, ya que no se han hecho todavía observaciones de monta por parte de criticos ni lectores competentes. Sólo hemos añadido al final el Indice Analítico, de que carecia la primera edición.

G. R.

mayo de 1941.

ADVERTENCIA A LA TERCERA EDICIÓN

También la segunda edición se agotó rápidamente. Esta tercera es igual a la segunda en casi todo, no habiéndose corregido sino errores tipográficos y algunas afirmaciones aisladas.

G. R.

agosto de 1941.

ADVERTENCIA A LA CUARTA EDICIÓN

Respecto a la cuarta edición debo repetir cuanto dife sobre la tercera. a la que es igual en todo. Sólo es de temer que sea la última edición que pueda publicarse por ahora con las características tipográficas de la actual, ya que los tiempos de guerra no permitirán quizá disponer de papel y otros materiales idénticos a los de ahora. En resumen, la agonia de aquel hospital de campaña se prolonga para la humanidad entera.

G. R.

diciembre de 1941.



EL PAIS DE JESOS

1. La región donde vivió Jesús es, en rigor, una faja de la costa mediterránea que se extiende entre la Siria meridional y el Egipto. A lo largo de los siglos, esta región recibió diferentes nombres y estuvo limitada por distintas fronteras. Hoy la llamamos, como la llamara Herodoto, Palestina, y sus límites son en parte naturales y en parte convencionales.

A sus dos flancos, Palestina tiene límites naturales: al occidente la

A sus dos flancos, Palestina tiene límites naturales: al occidente la limita el Mediterráneo y al oriente el desierto siro-arábigo. Sus límites naturales al norte y al sur no son tan precisos. Sin embargo, al septentrión su confín queda bastante netamente señalado por la cordillera del Líbano, que desciende paralela al Mediterráneo y está flanqueseda al interior por el Anti-Líbano, del que forma una avanzada el Hermon. El desfiladero entre el Hermon y el Líbano puede considerarse como el límite septentrional de Palestina. Al mediodía, el límite geográfico está representado genéricamente por la Idumea y las regiones desérticas que se extienden inmediatamente al sur de Bersabee y del Mar Muerto. Estos dos límites, septentrional y meridional, los menciona frecuentemente el Antiguo Testamento con la expresión de Dan hasta Bersabee refiriéndose a la Palestina habitada por los hebreos.

Este sector de la costa mediterránea está comprendido entre los grados 31 38,80 de latitud norte y 34,80 36 de longitud respecto al meridiano de Greenwich, Su longitud, desde las faldas meridionales del Libano (Nahrel Qusimijeh) hasta Bersabee, es de unos 830 kilómetros. Su anchura, desde el Mediterráneo hasta el 160 Jordán, varía entre un mínimo de 37 kilómetros al norte hasta un máximo de 150 al sur del Mar Muerto. La superficie de la zona situada aquende el Jordán (Cisjordania) es de 15,643 kilómetros cuadrados; la de allende el Jordán (Transjordania), de 9,481. La superficie total de Palestina asciende, pues, a 85 124 kilómetros cuadrados, o sea poco menos que la de Sicilia (85,461 kilómetros cuadrados), y esta pequeñez material, desproporcionada a su importancia moral, era la que hacía ex clamar a San Jerónimo: Pudet dicere latitudinem terra repromisionia, ne ethnicis occasionem blasphemandi dedisse videamur (Epist., 189, 4).

2. La región entera, en sus dos porciones antes señaladas, está dividida por el profundo valle en el que corre el Jordán y que constituye un

tenómeno geológico único en el globo. Este valle, prolongándose desde el Tauro a través de la Celesiria, se hunde más cada vez a medida que se interna en Palestina, alcanza su mayor profundidad en el Mar Muerto



Fig. 1. - El río Jordán

y, continuando al oriente de la península del Sinaí, llega al Mar Rojo. A la altura de Dan, su nivel se mantiene a metros 550 sobre la superficie del Mediterráneo, pero ya diez kilómetros después, en el lago de El-Hule, el nivel del agua es sólo de dos metros sobre el del mar, y otros diez kilómetros más allá, en el lago de Tiberíades, el nivel del agua es 208 metros inferior al del mar, y el fondo del lago está 45 metros más bajo aún. Finalmente, en la embocadura del Mar Muerto el nivel del agua es 394 metros inferior al del Mediterráneo, y el fondo del Mar Muerto está a 793 metros bajo el nivel del Mediterráneo, constituvendo la más profunda depresión continental del planeta.

Este valle singular está surcado en toda su

longitud por el único río importante de Palestina, el Jordán, que nace en el Hermón, y, después de formar los antedichos lagos de El-Hule y Tiberíades, desemboca en el Mar Muerto y muere en él, sin llegar a desaguar en el Océano. Tácito define este hecho con su acostumbrado modo escultórico: Nec Jordanes pelago accipitur, sed unum atque alterum lacum (El-Hule y Tiberíades) integer perfluit, tertio retinetur (Mar Muerto) (Hist., v, 6).

Desde la confluencia de sus varios manantiales hasta el lago de El-Hule, el Jordán recorre unos cuarenta kilómetros. El lago el El-Hule, cuya profundidad varía de 3 a 5 metros, mide cerca de 6 kilómetros de longitud.

Al salir de este lago, el Jordán, tras un rápido descenso de 17 kilómetros, forma el lago de Tiberíades, llamado más antiguamente de Gennesateth. Este lago, de forma casi oval, tiene una anchura máxima de 12 kilómetros

y una longitud de 21. Desde que deja el lago de Tiberíades hasta que desemboca en el Mar Muerto, el Jordán recorre 100 kilómetros, si bien su curso real llega a más del doble, a causa de la tortuosidad de su lecho. En sus orígenes tiene una anchura media de 25 metros y una profundidad de 2 a 3, y se desliza entre riberas cubiertas de una lujuriante vegetación silvestre, pero a 10 kilómetros de distancia del Mar Muerto, la vegetación disminuye, el agua se convierte en salobre y la corriente se hace menos profunda y más ancha (unos 75 m.).

3. La costa mediterránea, desde las faldas meridionales del Líbano hasta el promontorio del Monte Carmelo,
alcanza una anchura de 2 a
6 kilómetros, al oriente de los
cuales se elevan las alturas del
interior. En esta zona de la
costa no hay, excepto Tiro en
el norte, que antiguamente
era una isla, más que dos me-



Fig. 2. - PAISAJE TÍPICO DE LA GALILEA SUPERIOR

diocres puertos naturales al pie del monte Carmelo: el de Akka (Ptolemaida) y el de Haifa (Caifa), que recientemente ha sido ampliado por los ingleses. Más abajo, desde el Carmelo hasta Gazza, la costa es uniforme y rectilínea, y la anchura de la faja litoral llega en su parte meridional a los 20 kilómetros. Esta orilla, recubierta por las arenas del Nilo, era considerada por los antiguos un litus importuosum, ya que carecía de puertos, aparte del decadente de Jaffa. Sólo la tenacidad y las riquezas de Herodes el Grande le permitieron construir allí el excelente puerto de Cesarea marítima, ampliamente descrito por Flavio Josefo (Guerra jud., 1, 408-415) y reducido hoy a un grandioso montón de ruinas. El litoral comprendido entre el Carmelo y laffa formaba la llanura de Saron, tan celebrada en

la Biblia por su fertilidad. De Jaffa hacia abajo se extendía la Filistea o país de los Pelishtīm (filisteos), cuyo nombre se hizo extensivo después a toda la Palestina.

La Cisjordania está dividida geológicamente por el valle de Esdrelón, que desde sobre el Carmelo penetra hacia el sureste en sentido oblicuo. El territorio situado al septentrión de este valle es la Galilea, montañosa al norte y un tanto menos al sur. Galilea fué la patria de Jesús y la cuna del Cristianismo, pero en la antigua historia hebrea tuvo poca importancia, porque la población hebrea era muy poco densa allí y la región quedaba demasiado apartada de los centros importantes de la vida nacional, que se hallaban más al sur. Bajando del valle de Esdrelón, se hallan primero Samaría y después Judea. Las dos, aunque bastante montañosas, degeneran hacia el oriente en zonas llanas y desiertas. Flavio Josefo (Guerra jud., III, 35-58) describe esas tres regiones — Galilea, Judea y Samaría — tal como se encontraban precisamente hacia los tiempos de lesús lesús.

4. En aquellos tiempos, mientras Judea y su capital, Jerusalem, representaban el auténtico bastión del judaísmo, Samaría significaba un rotundo contraste étnico y religioso. Los samaritanos, en efecto, descendían de los colonos asiáticos importados a aquellas regiones por los asirios hacia fines del siglo VIII (a. J. C.), los cuales se habían mezclado con los proletarios israelitas que quedaron allí. Su religión, que al principio fuera en substancia idolátrica, con una leve tintura de yahveismo, se fué purificando que se constiturado en la declinar del siglo y (a. J. C.) los compristanos tenían sucesivamente, y al declinar del siglo IV (a. J. C.) los samaritanos tenían su templo propio construído sobre el monte Garizim. Para ellos, naturalmente, el Garizim era el único punto donde se rendía culto auténtico al Dios Yahvé, por contraposición al templo judío de Jerusalem, y se consideraban como los genuinos descendientes de los antiguos patriarcas hebreos y los verdaderos depositarios de su fe religiosa. De aquí las rabiosas y continuas hostilidades entre samaritanos y judíos, tanto más cuanto que Samaría era lugar de tránsito forzoso entre la septentrional Galilea y la Judea sita al sur. Esas hostilidades, frecuentemente atestiguadas en los documentos antiguos, no han cesado, y aun hoy se perpetúan en los miserables restos de los samaritanos que habitan al pie del monte Garizim.

La Transjordania, montañosa en casi su totalidad y antiguamente cubierta de bosques y muy bien regada, no fué nunca ocupada completa-mente por los hebreos. Antes de la colonización helénica residían allí

numerosos elementos arameos, sobre todo en la parte septentrional. Con el helenismo, se instaló sólidamente allí el elemento griego, representado principalmente en los tiempos de Jesús por la llamada Decápolis.

La Decápolis constituía un grupo de ciudades helenísticas o helenizadas, que acaso constituyeran entre sí una especie de confederación y cuyo número variaba según las épocas, pero fluctuaba por regla general alrededor de diez, de lo que provenía su nombre. De estas ciudades, sólo Scitópolis

(la antigua Bethsan, hoy Beisān) estaba situada aquende el Jordán. Las demás estaban en la Transjordania, y las más célebres de ellas eran: Damasco al norte, Hippos en la orilla oriental del lago de Tiberíades, Cadara, Gerasa, Pella, Filadelfia, etc. Algunas de aquellas ciudades habían sido sojuzgadas por el asmoneo Alejandro Janneo, pero Pompeyo el Grande, hacia el año 63 (a. J. C.), les devolvió su libertad. Cada una de estas ciudades poseían en torno suyo un territorio autónomo más o menos grande, constituyendo, en consecuencia, islotes helenísticos en un territorio habitado en gran parte por judíos y dominado por la monarquía judaica.

5. Palestina es una región subtropical, y prácticamente sólo hay en ella dos estaciones: la invernal o de las lluvias, desde noviembre a abril, y la seca o estival, de mayo a octubre. En verano las lluvias son rarísimas. Las invernales superan en casi todo el territorio la media de 600 milímetros.

La temperatura varía según los lugares. En el valle del Jordán, encajonado y angosto, es casi siempre mayor que en las otras zonas y a veces se aproxima a los 50 grados centígrados. En la costa mediterránea la temperatura media invernal es de 12 grados, la primaveral de 18. la estival de 25, la otoñal de 22. En el interior es un poco más baja.

En Jerusalem, que está a unos 740 metros sobre el nivel del mar, la temperatura media anual es de casi 16 grados. La media de enero es de casi 10, la de agosto de casi 26. La temperatura máxima alcanza rara vez los 40 grados, pero la mínima llega con frecuencia a bajo cero.

En Nazareth, a unos 300 metros sobre el nivel del mar, la temperatura media es de 18 grados. La media de enero es de casi 11 y la de agosto de casi 27. Las temperaturas máximas señaladas rebasan bastantes veces los 40 grados y sólo excepcionalmente bajan de cero.

La nieve es siempre muy rara, y cuando nieva. casi siempre en enero,

es muy poco. También es muy rara la escarcha nocturna.

Son frecuentes en primavera y otoño el viento cálido del este, sherquijje o siroco, y el del sureste, khamsīn o simun, ambos muy perjudiciales a la agricultura y a la salud de los habitantes. Los asirios representaban estos vientos bajo forma de horribles monstruos.

No hay, al parecer, grandes diferencias entre el clima de Palestina en la antigüedad y al presente. En cambio hay muchas diferencias, y todas en peor, respecto a la fertilidad del suelo. La causa de esta decadencia radica en el abandono de la agricultura y en la sistemática tala de bosques practicada bajo el largo dominio musulmán. Aun quedan en aislados lugares algunas muestras de la antigua feracidad del suelo, como, por ejemplo, en Cafarnaum y en Tiberíades, a lo largo de la orilla noroeste del lago, que es la región descrita con tanta y tan justificada admiración por Flavio Josefo (Guerra jud., III, 516-521). También en otros puntos donde se han organizado con medios racionales las labores agrícolas y de repoblación forestal, reaparece la fertilidad de la antigua Tierra Prometida, que fuera líricamente descrita como el país donde manaban leche y miel.

HERODES EL GRANDE

6. Jesús, muerto bajo la acusación de haberse proclamado rey de los judíos, había nacido en el reinado de un rey de los judíos que no tenía

sangre ni de judío ni de rey.

Herodes el Grande (1), del que Jesús nació súbdito, no era judío de sangre. Kypros, su madre, era árabe; Antípatros, su padre, era idumeo, y ninguno de los dos eran de estirpe regia. Hijo de tales padres, Herodes fué llamado con justicia por un contemporáneo suyo un particular cualquiera, y además idumeo, esto es, semi-judio (Ant. jud., XIV, 403). Lo poco de judío que tenía Herodes no era más que un barniz externo aplicado anteriormente a sus antecesores por la violencia, ya que la raza idumea, situada al sur de Judea, había permanecido pagana hasta el año 110 (a. J. C.), en que Juan Hyrcano la judaizó a la fuerza obligándola a aceptar la circuncisión. Pero, aunque oficialmente incorporados a la nación judaica, los idumeos eran considerados como bastardos por los judíos genuinos, y se les despreciaba, calificándolos de raza desordenada y turbulenta, siempre pronta al motin y a la agitación (Guerra jud., IV, 231). Por lo demás, también el comportamiento de los idumeos con la población de Jerusalem durante la guerra contra Roma (cf. Guerra jud., IV, 224-352) sué de una crueldad tal, que sólo un odio inveterado podía inspirarla.

Hasta el nombre de Herodes (de 'Hpωtens, «descendiente de héroes») demuestra lo poco que el espíritu judaico inspiraba al padre, que ponía a un hijo suyo circunciso un nombre tomado de la mitología griega. Y el hijo confirmó los auspicios bajo los que el padre le pusiera al denominarlo. Porque fué un héroe de la tenacidad y del dinamismo, de la suntuosidad y la magnificencia, y, sobre todo, de la crueldad y la brutalidad. Todos sus heroísmos radicaban en una desmesurada ambición, en un verdadero frenesí de dominio, que fué el móvil inicial de todos los actos de Herodes.

7. Nacido de la nada y venciendo dificultades enormes, logró erigirse un trono en Jerusalem sobre los restos de otro trono, el que los

⁽¹⁾ Casi todas las referencias que poseemos de Herodes se deben a Flavio Josefo, quien, a su vez, las recogió en los manuscritos, hoy perdidos, de Nicolás de Damasco, ministro de Herodes. En Antigüedades judaicas, xv, 174, leemos que Herodes escribió sus propias memorias, pero es muy dudoso que Flavio Josefo las consultara directamente.

macabeos, héroes de la religión y la nacionalidad judaica, levantaran para los asmoneos, sus descendientes. Este trono judío, minado por las intrigas del idumeo Antípatros, fué definitivamente derruído por la astucia y la energía de su hijo Herodes. Pero si la empresa llegó a buen término. triunfando de los asmoneos, y del pueblo judío, y de Cleopatra, y de mil otros obstáculos, se debió al auxilio material y moral prestado por Roma.

Herodes fué siempre partidario de Roma, porque ésta era el poder mayor de Oriente. Y fué siempre partidario de aquellos representantes de Roma que superaban en poder a sus competidores. Su realismo político no se guiaba por ideologías abstractas, sino por los aspectos prácticos de las cosas. Por esto era amigo del estado más fuerte y del hombre más fuerte dentro del estado. Fué primero amigo de Julio César sin declararse cesariano, y, asesinado el dictador, de su asesino Casio, sin declararse republicano. Pasó luego a ser amigo de Antonio, enemigo de Casio, y, derrotado Antonio, adhirióse a Octaviano, del que no necesitó separarse en lo sucesivo, ya que Octaviano se convirtió en el omnipotente Augusto, representante indiscutido de la omnipotente Roma. La política romanófila de Herodes y la razón de su triunfo tienen el mismo origen: Roma para él significa el trono de Jerusalem, y Herodes está siempre con Roma y con el más poderoso de los romanos, porque le importa, no Roma, sino su propio trono.

Como rey, siquier nominal, fué proclamado en Roma el otoño del año 40 a. de J. C., bajo los cónsules Domicio Calvinio y Asinio Pollion, por voluntad de Antonio y de Octaviano. Después de ser proclamado, su primer acto consistió en subir, entre Antonio y Octaviano, al Capitolio para ofrecer a Júpiter Capitolino el ritual sacrificio de acción de gracias. Ello revela de qué índole era la religiosidad del idumeo rey de los judíos y casi nos aclara la sucesiva política religiosa de su largo reinado. Debió subir al templo de Júpiter en Roma con idénticos sentimientos con los que subiría al templo de Yahvé en Jerusalem, ya que para él un Dios equivalía a otro. Intimamente escéptico, consideraba la religión como un fenómeno social del que no se podía prescindir en el campo político.

8. Precisamente obró como astuto político al no herir casi nunca el sentimiento religioso de los judíos, y hasta se granjeó con ellos el mérito de haber reconstruído totalmente el famoso templo de Jerusalem, convirtiéndolo en uno de los más famosos edificios del Imperio Romano (§ 46). No obstante, aquella realización fué debida, ya al deseo de aplacar la irritación que sus súbditos sentían contra él, ya a la pasión hacia las construcciones grandes y suntuosas común entonces entre los grandes personajes del Imperio. Pero todo sincero sentimiento de religiosidad judaica estuvo por completo ausente de su realización, como lo demuestra el que, mientras la llevaba a cabo, hacía construir también templos paganos en honor de la diosa Roma y del divino Augusto, en Samaría, en Cesarea, en Panias y en otros lugares. Ni demostró mayor respeto hacia las figuras más venerables de la religión judaica, puesto que designaba y destituía a su arbitrio

a los sumos sacerdotes y no se detenía en hacer saltar la cabeza de sobre los hombros de los más autorizados miembros del Sanhedrín, fariseos y doctores de la Ley, cuando aquellas cabezas daban muestras de pensar de modo diverso al del despótico monarca.

Herodes no entraba ni quería entrar para nada en las cuestiones puramente religiosas del judaísmo, pero las seguía atentamente desde fuera, ya por las repercusiones que pudieran tener en el campo político, ya por un vago sentimiento supersticioso, común entonces en todo el Imperio y tanto más natural en él cuanto que había sido educado al margen del judaísmo. Por una concesión de escéptico hacia las exigencias sociales, no se negaba a cumplir ciertas prescripciones religiosas, siempre que no le resultasen demasiado pesadas. Por ejemplo, en la reconstrucción del templo hizo observar rigurosamente las complicadas prescripciones de la ley hebraica, y él mismo no se permitió nunca penetrar en las partes interiores de aquel edificio, a pesar de ser construído a sus expensas, porque no era sacerdote y por tanto no estaba autorizado a entrar. Casi todas las inonedas acuñadas en su época carecen de representaciones de seres vivos, como disponía la norma judaica, y hasta llegó a no permitir el matrimonio de su hermana Salomé con el árabe Silleo, porque éste se negó a aceptar la circuncisión imprescindible para la ceremonia.

Pero estas y otras pequeñas concesiones a la religiosidad judaica eran hechas por fórmula y por conveniencia, no en virtud de sentimientos íntimos. La corte de Herodes en Jerusalem era de hecho una corte pagana que superaba en frivolidad y en corrupción a muchas otras cortes orientales. Además, el lujo de aquella corte fué alimentado en parte por los tesoros de la tumba de David, en Jerusalem, donde Herodes penetrara secretamente de noche para dirigir en persona la labor de rapiña. ¡Tan escasa era la devoción que sentía por el venerable fundador del reino de Jerusalem!

El pueblo judío, influenciado en gran parte por los fariseos tradicionalistas, no podía ver con agrado a un soberano de tal especie, idumeo de raza y prácticamente pagano, tanto más cuanto que Herodes cargaba la mano en materia de tributos, con los que debían pagarse la magnificencia de sus grandes construcciones y el fausto de su depravada corte. Herodes sabía muy bien que sus súbditos le odiaban y que se alegraban cuando una desgracia familiar le afligía, pero suplía el amor de sus vasallos con la conciencia de su propio poder y a cada nueva manifestación de la aversión popular respondía afilando más la espada.

9. En este aspecto es donde más se aprecia la verdadera característica de Herodes como hombre y como monarca. El frenesí de dominio, que ya indicamos como móvil de todos sus actos, se conjugaba con su inaudita crueldad, con la que confirmó mayormente el «heroísmo» anunciado por su nombre personal. Es rigurosamente exacta la definición de Flavio Josefo, que le llama hombre cruel para con todos indistintamente, dominado

por la cólera (Ant. jud., xvII, 191). No es difícil imaginar a qué excesos de brutalidad podía llegar un hombre como aquél, obsesionado por la idea de las conjuras y amenazas contra su trono. Sin exageración puede afirmarse que Herodes ha sido uno de los hombres más sanguinarios de

la Historia, como se concluye del siguiente incompleto re sumen:

El año 37 a. de J. C., apenas conquistada Jerusalem con la ayuda de las legiones romanas, Herodes hizo matar a cuarenta y cinco partidarios de su rival, el asmoneo Antígono, y a muchos miembros del Sanhedrín.

El 35 ordenó ahogar en una piscina de Jericó a su cuñado Aristóbulo, al que poco antes designara Sumo Sacerdote — aunque sólo tenía aún dieciséis años — y que era hermano de su mujer predilecta. Mariannme.

El 34 hizo matar a José. tío suyo y esposo de su hermana Salomé.

El 29 cometió su delito más trágico, que recuerda el uxoricidio de Otelo. Este año Herodes, como consecuencia de simples calumnias urdidas

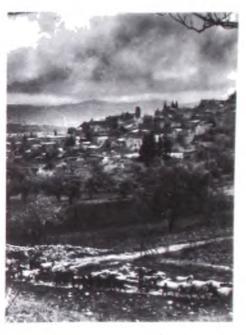


Fig. 3. - QUIRIAT-JEARIM (JUDEA)

en la corte, hizo matar a su mujer la asmonea Mariamme, de quien estaba locamente enamorado. Apenas ejecutada la sentencia, Herodes estuvo a punto de enloquecer de dolor y ordenó a los criados de palacio que llamasen a la muerta en alta voz, como si viviese aún.

A los pocos meses mandó matar también a su suegra Alejandra, la madre de Mariamme.

Hacia el 25 mató a su cuñado Kostobar, nuevo esposo de su hermana Salomé, y a algunos partidarios de los asmoneos.

Mariamme había dado a Herodes varios hijos, a quienes él quería mucho quizá en recuerdo de su madre. Dos de ellos, Alejandro y Aristóbulo, fueron enviados por su padre a Roma para educarse allí, y encontraron benévola acogida en la corte de Augusto. Pero cuando volvieron a Jerusalem, Herodes mandó matarles, aunque Augusto hizo todo lo posible para evitarlo. Debió ser entonces, y sin duda en idioma griego, cuando

Augusto dijo, como nos cuenta Macrobio (Saturnal., 11, 4, 11), que valía más ser cerdo (UG) de Herodes que hijo suyo (UG). En efecto, Herodes, como judaizado, no podía comer carne de cerdo y no los mataba, mientras que, en cambio, mataba a sus propios hijos (1).

A la vez que a Alejandro y a Aristóbulo, Herodes hizo matar, entregándolos a las iras del populacho, a trescientos oficiales acusados de ser

partidarios de los dos jóvenes.

El año 4 a. J. C., sólo cinco días antes de su muerte, mandó matar a su primogénito, Antípatros, a quien había designado heredero del trono. Y tanto le satisfizo esta muerte, que, aunque se hallaba en desesperadas condiciones de salud, a raíz de la ejecución pareció recobrarse y mejorar.

10. Ya a punto de morir, quiso concluir su vida con un acto que fuera digno resumen de los anteriores. Preveía que su muerte había de producir muy vivo júbilo entre sus vasallos y deseaba, sin embargo, ser conducido a la tumba entre copiosas lágrimas. Con tal objeto convocó en Jericó, donde yacía enfermo, a muchos judíos ilustres de todas las regiones del reino, y cuando estuvieron reunidos los hizo recluir en el hipódromo, recomendando con ahinco a sus familiares que todos aquellos hombres fueran degollados después de su muerte en el mismo recinto del hipódromo. Así, las lágrimas que ansiaba para sus funerales serían abundantemente vertidas, al menos por las familias de los asesinados. Cierto que algunos eruditos modernos han reputado falso este hecho, pero abona su exactitud la correspondencia del «heroísmo» desplegado por aquel hombre, en materia de crueldad, durante toda su vida, con el «heroísmo» de aquel acto reservado para ser cumplido después de su muerte.

Por otro lado, muy poco antes, Herodes había hecho degollar en la vecina Bethlehem a algunas decenas de niños menores de dos años, en los que creía ver la acostumbrada amenaza a su trono (§ 256). Este hecho, muy en consonancia también con su carácter, sólo se relata en San Mateo (2, 16), mientras que Flavio Josefo, biógrafo de Herodes, no dice nada respecto de él. No obstante, tal silencio es muy explicable, ya que si el biógrafo encontró en los textos consultados algunas noticias de la matanza de Bethlehem (lo que no nos consta), ¿había de entretenerse relatando una inmolación de obscuras víctimas, hijas de pobres pastores, cuando veía la vida de su biografiado abundante en inmolaciones mucho más sonadas y en víctimas mucho más ilustres? En realidad, San Mateo y Flavio Josefo, si desde el

⁽¹⁾ El dicho de Augusto tiene todas las probabilidades de ser auténtico y coincide a maravilla con su conocida sutileza conceptual y verbal. Sin embargo, Macrobio, que tomó esta información de no se sabe qué fuente y que escribía en el siglo v, la relacionó falsamente con la degollación de los inocentes (§ 257), en el curso de la cual supone haber muerto un hijo de Herodes, de dos años de edad. Sin embargo, este hijo debió ser Antipatros, a quien su padre, en electo, hizo matar poco después de los inocentes. El texto de Macrobio rera así: (Augustus) cum audisset inter pueros quos in Syria Herodes rex Judæorum intra bimatum russit interfici filium quoque eius occisum, ait: Melius est Herodis porcum esse quam filium.

FIG. 4. — VISTA AÉREA DE LA CIUDAD VIEJA DE JERUBALEM

punto de vista psicológico concuerdan admirablemente, desde el anecdótico recíprocamente se complementan.

11. Dediquemos una última ojeada a la posición política de Herodes ante Roma, o más exactamente ante Augusto, ya que, después de la batalla de Accio (2 de septiembre del año 31 a. de J. C.), Roma y el Imperio fueron, en rigor, inseparables de la persona de Augusto. Jurídicamente, la posición de Herodes ante Roma era la de «un rey amigo y aliado», aunque la realidad estricta resultara diferente. En la práctica. Herodes, ante Augusto, no era otra cosa que un humilde subalterno y un cliente servil. Esta su actitud era, por lo demás, conforme al carácter de Augusto, minucioso administrador, que contaba con la devota colaboración de los demás: y era una actitud bien recompensada, ya que Herodes obtuvo en el curso de los años aumentos territoriales y otros favores del árbitro del Imperio.

El reino de Herodes estaba exento de pagar tributos al Imperio y no quedaba obligado a albergar guarnición romana. El rey gozaba en su territorio de plenos derechos respecto a la administración financiera y de justicia, y poseía su ejército propio, formado en su mayor parte, no de judíos, sino de mercenarios sirios, tracios, germanos y galos. Sin embargo, el emperador podía disponer de este ejército, en caso de necesidad. En las relaciones con estados no pertenecientes al Imperio, Herodes estaba obligado a seguir las directrices de Roma y no podía declarar la guerra sin permiso del emperador. Su potestad dinástica era más limitada aún, ya que poseía el trono únicamente por concesión ad personam hecha por Augusto en Rodas pocos meses después de Accio. Pero no podía disponer de él ni legarlo a sucesores suyos sin la aprobación expresa del emperador. Dadas estas limitaciones, Herodes, en realidad, era un mandatario ad nutum de Augusto, quien podía intervenir cuando y como quisiese en los asuntos del reino. Hacia el año 7 ó 6 a. de J. C., Herodes exigió a sus súbditos juramento de fidelidad al emperador romano, medida ciertamente adoptada en virtud de órdenes recibidas de Roma, ya que por aquellos mismo años se hacía otro tanto en otras provincias del Imperio.

Herodes aduló a su señor de muchos modos, ya dando el nombre del emperador o de sus allegados a las ciudades que erigiera, como Cesarea (§ 21), Sebaste, Agrippeion, etc., ya teniéndole al corriente de manera minuciosa de sus propios asuntos familiares, ya esperando el permiso imperial para matar a sus propios hijos (Alejandro, Aristóbulo, Antípatros). Augusto, a su vez, trató siempre bien a Herodes, pero desde un plano superior y sin dejarse influir por sus adulaciones. En materia de dependencia política especialmente, el emperador no transigía, y el episodio que vamos a relatar demuestra el señorío absoluto que ejercía sobre Herodes y su reino.

Hacia el año 8 a. de J. C., Herodes, molesto por las incursiones que los beduínos realizaban en sus fronteras, llevó a cabo una breve campaña

contra los nabateos, que favorecían a los incursores. La campaña se efectuó con la aprobación de Sencio Saturnino, legatus (1) romano de Siria, pero sin que Augusto fuese advertido previamente y, por tanto, sin que diese la autorización con que Herodes estaba obligado a contar para hacer la guerra. Aquel hecho de armas, en realidad, fué de muy escasa importancia, pero el no haber seguido el trámite regular antes de ejecutarlo, indignó a Augusto extraordinariamente cuando lo supo, hasta el punto de enviar a Herodes una severísima carta, en la que, entre otras cosas, le decía que, si hasta entonces le había tratado como amigo, desde aquel momento le trataria como súbdito (Ant. jud., xv1, 290). Y no fué una indignación pasajera, puesto que una embajada enviada presurosamente por Herodes a Roma para presentar sus excusas no fué recibida en el Palatino, y sólo más adelante, después de nuevas embajadas y merced a otras circunstancias, pudo Herodes, que ya se había visto perdido, recobrar la gracia de Augusto y continuar tranquilamente sentado en su trono.

12. Tras una enfermedad de varios meses llena de sufrimientos atroces, Herodes el Grande murió en Jericó a la edad de casi setenta años, y treinta y siete después de haber sido proclamado rey en Roma. Era en el año 750 de Roma, 4 a. de J. C., un día de fines de marzo o primeros de abril. Su cadáver fué llevado, con solemnísima pompa, desde Jericó al Herodium, el actual Djebel Fureidis («Monte del Paraíso»), colina donde Herodes tenía preparada su tumba desde tiempo atrás. Desde lo alto de aquella colina se descubría, a seis kilómetros de dis

Desde lo alto de aquella colina se descubría, a seis kilómetros de dis tancia hacia el noroeste, la aldea de Bethlehem. donde, un par de años antes, naciera Jesús.

⁽¹⁾ Legado, o representante del emperador. (Nota del Traductor.)

LOS SUCESORES DE HERODES: ARQUELAO, ANTIPAS, FILIPPO

13. Muerto Herodes, era necesario cumplir el último de sus tres testamentos, por el que proveía a la sucesión dinástica del modo siguiente: Arquelao, hijo de Herodes y de la samaritana Malthake, era designado como heredero del trono, con dominio directo sobre Judea, Idumea y Samaría; Antipas, hermano de Arquelao por parte de padre y madre, era designado tetrarca de Galilea y Perea, y Filippo, hijo de Herodes y de la jerosolimitana Cleopatra, era designado tetrarca de las regiones septentrionales: Traconítide, Gaulanítide, Batanea, Hauranítide (e Iturea).

Pero aquel testamento no podía aplicarse sin la aprobación de Augusto. Además, eran varios los que se oponían a su ejecución, empezando por Antipas, que en el testamento anterior era designado, no ya tetrarca, sino heredero total del trono. También estaban en desacuerdo muchos importantes personajes judíos, quienes, cansados de las vejaciones del viejo Herodes, y previendo otras peores de sus sucesores consanguíneos, hubieran proferido depender discremente de Rema

preferido depender directamente de Roma.

Partieron, pues, hacia Roma, para defender sus respectivas causas, primero Arquelao y poco después su hermano y rival Antipas. Estos dos, primero Arquelao y poco después su hermano y rival Antipas. Estos dos, y en particular el primero, esperaban obtener de Augusto la investidura y regresar de Roma poseedores del efectivo poder real. A este curioso viaje para disputarse un reino, parece aludir la conocida parábola evangélica: Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam accipere sibi regnum et reverti (Lucas, 19, 12 y sigs.). Pero los judíos adversos a la dinastía herodiana tampoco permanecieron ociosos, y una vez que las tropas romanas hubieron sofocado algunas revueltas que se produjeron en Jerusalem, enviaron a Roma una delegación de cincuenta miembros en solicitud de que la monarquía herodiana fuese destituída y que sus territorios fuesen incorporados a la provincia de Siria, a fin de poder vivir en paz dentro de las tradicionales costumbres judías bajo la protección de Roma. También a esta delegación hostil parece aludir la parábola del Evangelio cuando a esta delegación hostil parece aludir la parábola del Evangelio cuando continúa: Cives autem eius oderant eum: et miserunt legationem post

illum, dicentes: Nolumus hunc regnare super nos (Id., 19, 14) (§ 499).

Augusto, presionado por tantos contendientes, tomó una decisión que parecía perjudicar los intereses de Roma, pero que tendía a conciliar los



Fig. 5. — Terraza de la Tumba de David, en Jerusalem

deseos de los príncipes rivales. Rechazó decididamente la propuesta de los cincuenta delegados judíos que propugnaban la anexión al Imperio, y confirió a Arquelao el gobierno de los territorios designados por su padre, sin otorgarle el anhelado título de rey, sino sólo el de etnarca, dándole esperanzas de proclamarle rey más adelante, cuando acreditase merecerlo. A los otros dos herederos, Antipas y Filippo, les concedió los territorios que les atribuía el testamento paterno, con títulos de tetrarcas. Todo ello sucedió el mismo año de la muerte de Herodes, el 4 a. de J. C.

De modo que los peor tratados fueron los delegados judíos, que eran precisamente los que preconizaban un aumento de las tierras del Imperio. Pero Augusto era un gran político, que sabía prever y esperar. Al confirmar en lo substancial el testamento de Herodes y rechazar la demanda de los delegados, quería hacer un experimento con los tres sucesores de su difunto servidor. Es decir, que si eran gobernantes hábiles y, sobre todo, obedientes a Roma, como su padre, Augusto continuaría imperando prácticamente en Palestina como hasta entonces, mientras que, si obraban de otro modo, Augusto podía desembarazarse de ellos y acoger generosamente la petición de los judíos que deseaban ser incorporados al Imperio.

14. Los acontecimientos sucesivos probaron que Augusto había obrado con acierto y sagacidad. Arquelao resistió muy poco a la prueba: con

su gobierno cruel y tiránico, en vez del título de rey obtuvo la destitución total. El año 6 d. de J. C., una nueva embajada, compuesta esta vez de judíos y samaritanos, fué a Roma a acusar al etnarca ante el emperador. Augusto hizo llamar al acusado para oírle, pero, no satisfecho de sus explicaciones, aplicó sin más su antiguo proyecto, desterrando a Arquelao a Viena, en las Galias, y anexionando al Imperio sus territorios.

15. El tetrarca Antipas, es decir, Herodes Antipas, se sostuvo más tiempo, pero acabó como su hermano Arquelao. Cuando subió al poder, el año 4 a. de J. C., tendría unos diecisiete años y se mantuvo en el cargo hasta el 40 de la Era Cristiana. Probablemente debió ser educado en Roma, y de todos los hijos de Herodes era el que mejor reflejaba el carácter de su padre, en su amor al lujo y al dominio, aunque sin la energía ni la actividad paternas. Como su padre, aduló al emperador dando su nombre o el de sus familiares a las construcciones que erigía en sus territorios. En la Perea meridional, frente a Jericó, reconstruyó totalmente una antigua ciudad a la que dió el nombre de la esposa de Augusto, Livia (que más tarde fué llamada también Julias, como la ciudad); en Galilea construyó desde los fundamentos otra ciudad en la orilla occidental del lago de Gennesareth y en honor del nuevo emperador la llamó Tiberíades; Sefforis, en Galilea, cerca de Nazareth, fué también fortificada y embellecida por él, y denominada con un nombre romano que evocaba el del emperador: tal vez Cesarea, convertido después en Diocesarea.

Antipas no gozó de gran favor con Augusto, pero sí con Tiberio. Habiendo comprendido cuál era el flaco del nuevo emperador, lleno de sospechas y temores, parece que actuó como espía suyo, en detrimento de los magistrados romanos de Oriente, acerca de los cuales le enviaba informaciones. Aunque, como es natural, los magistrados odiasen a su delator (§§ 26, 583), a éste le importaba más un Tiberio lejano que éste o aquel magistrado vecino. Aquello pudo continuar mientras vivió Tiberio, pero, como era de esperar, el fin de éste marcó también el de Antipas.

16. Quien cavó en realidad la fosa de Antipas fué una mujer: la famosa Herodías. Poco antes del año 28, Antipas hizo un viaje a Roma, viaje probablemente relacionado con su oficio de informador secreto, y se hospedó en casa de un hermano suyo por parte de padre, a quien Flavio Josefo llama Herodes, y San Marcos denomina Filippo (6, 17). Este Herodes Filippo, que vivía en Roma como un particular, tenía por mujer a Herodías, sobrina carnal suya, ya que era hija de aquel Aristóbulo, hijo de Herodes el Grande. a quien éste mandara matar. Herodías era ambiciosísima, y no se resignaba a aquella vida privada que llevaba al lado de su esposo. La llegada de Antipas reafirmó un antiguo proyecto, ya que el confidente de Tiberio se había mostrado con anterioridad muy tierno hacia aquella mujer. Los obstáculos para una unión estable eran varios y graves. Ante todo, el huésped no era un jovencito, ya que debía rebasar

los cincuenta años, y además tenía como mujer legítima a la hija de Aretas IV, rey de los árabes nabateos. Además, Herodías estaba casada—aunque tal vez no muy regularmente, según la ley judaica—con un tío suyo y no había posibilidad de hacerla pasar a otro tío, por muchas argucias leguleyas que se buscasen, mientras viviera su primer marido. Pero la pasión de Antipas y la ambición de Herodías superaron todos los obstáculos. Convinieron, pues, que, de regreso, él repudiaría a su mujer y ella abandonaría a su marido para ir a reunirse con Antipas. Pero la mujer legítima de Antipas supo en Palestina lo que se había tramado en Roma y, a fin de evitar la humillación de ser repudiada, consiguió, con un pretexto, que su marido la enviara a la suntuosa fortaleza de Maqueronte, situada en los confines entre el territorio de su esposo y el de su padre, y huyó al lado de éste. Eliminado el obstáculo, Herodías llegó de Roma trayendo consigo a la hija que tuviera de su primer esposo, una muchacha de pocos años llamada Salomé, que había aprendido en Roma a bailar bastante bien.

17. Consumado el hecho ilícito, el rey Aretas no pensó más que en vengar el ultraje inferido a su hija, mientras 105 súbditos de Antipas criticaban, indignados, aquella declarada violación de las leyes nacionales y religiosas. Pero, aunque acaloradas y amplias, aquellas murmuraciones permanecían secretas, porque nadie osaba desafiar la ira del monarca y menos aún el furor de su adúltera e incestuosa concubina. Sólo una persona se atrevió a hacerlo, y fué Juan el Bautista, que gozaba de mucho prestigio entre el pueblo (Ant. jud., xviii, 116 y sigs.) y a quien Antipas profesaba cierta veneración supersticiosa. Juan fué encarcelado en Maqueronte, ya por su abierta reprobación de los escándalos de la corte, como leemos en los Evangelios, ya porque su crédito entre el pueblo despertara las sospechas de la corte, como dice Flavio Josefo, sin que sea imposible que tuviesen en ello alguna intervención los celosos fariseos (§ 292).

Juan estuvo preso cerca de diez meses. Aquella larga reclusión no satisfacía a Herodías, que hubiese preferido deshacerse rápidamente del austero e inflexible censor; pero Antipas, teniéndolo ya en cadenas, no se sentía muy inclinado a verter su sangre, sea por aquel respeto reverente que le profesaba, sea por miedo a que el pueblo se sublevase si sabía que Juan había sido muerto injusta y villanamente. Pero Herodías acechaba la ocasión de cumplir su deseo. La ocasión llegó; su hija, la bailarina. consiguió la decapitación del preso, y la incestuosa v adúltera madre, al poder coger y tocar aquella cabeza, se juzgó vengada y triunfante (§ 355).

Pero, en realidad, comenzaba su caída. El rey Aretas esperaba también ocasión de vengarse. En el año 36, una disputa de fronteras entre los dos monarcas condujo a la guerra, y Antipas fué totalmente derrotado. Entonces el soberbio tetrarca suplicó humildemente al lejano Tiberio que le ayudase, y el emperador, que estimaba mucho a su espía de Galilea, ordenó al legado de Siria, Vitelio, que marchase contra Aretas, y enviase a Roma. o al audaz árabe encadenado vivo, o su cabeza, si resultaba muerto

(Ant. jud., XVIII, 115). Pero Aretas no era Juan el Bautista, ni Vitelio estaba dispuesto a hacer lo que la hija bailarina. Vitelio, que tenía viejos rencores contra el delator Antipas, actuó de mala gana, procurando aplazar por todos los pretextos su intervención. Y la fortuna le ayudó, porque cuando llegó con su ejército a Jerusalem, recibió la noticia de la muerte de Tiberio (16 de marzo del 37). Con ello concluyó la expedición. Aretas no fué molestado, y la derrota de Antipas quedó sin venganza.

18. La ruina definitiva del tetrarca ocurrió dos años después y su causa provino directamente de Herodías. La maniática mujer se sintió enfurecida y rebosante de envidia cuando el año 38 se presentó en Palestina su hermano Herodes Agrippa I. Este, que hasta pocos meses antes había sido un aventurero cargado de deudas y que incluso conocía las cárceles romanas, había hecho en Roma una asombrosa fortuna al ser elegido emperador de Roma su amigo Cayo Calígula, que, además de colmarle de toda clase de favores, le nombró rey, designándole territorios que confinaban al norte con los de Antipas; ahora el poderoso amigo del nuevo emperador venía a tomar posesión de sus dominios. Al verle elevado a tal altura, Herodías pensó que no era justo que su Antipas, después de tantos años de serviles actividades en pro de la lejana Roma, se hallara relegado a la modesta posición de tetrarca, y tan despreciado que hasta sus enemigos podían derrotarle sin que Roma acudiese en su ayuda; indudablemente, para hacer fortuna como Agrippa, tenía que presentarse en Roma como él y allí ingeniarse e intrigar personalmente. Convencida de ello, tanto insistió la vehemente mujer cerca del reacio Antipas, que le convenció que fuese a Roma para gestionar el título de rey y otros eventuales favores.

Acompañado de Herodías, Antipas se presentó a Calígula en Baia. Pero Agrippa, recelando de las intenciones de los dos viajeros, les había hecho seguir por un liberto suyo, que llevaba cartas, al parecer calumniosas contra Antipas. Al encontrarse inesperadamente ante una acusación de traición en lugar de una designación de rey, Antipas no acertó a dar explicaciones claras, por lo que Calígula le declaró culpable, le destituyó y le desterró a Lyon, en las Galias, asignando los territorios de su tetrarquía a su acusador, Agrippa. Herodías, cuya ambición causara aquel desastre, siguió espontáneamente al depuesto tetrarca a su exilio, a pesar de que Calígula, en consideración a ser hermana de su amigo Agrippa, la había dejado en libertad permitiéndole el pleno disfrute de sus bienes.

Esto acontecía entre los años 30 y 40 d. de J. C.

19. El tercero de los herederos directos de Herodes el Grande, es decir, el tetrarca Filippo, no figura directamente en la historia de Jesús. Gobernó sus territorios hasta su muerte, ocurrida el año 34 de la Era cristiana, y parece que fué un príncipe ecuánime y pacífico. Pero en cierto

momento de su vida debió resentirse algo la integridad de su cerebro, porque, en edad ya madura, se casó con la hija de Herodías, la bailarina Salomé, que era sobrina suya y debía tener como mínimo treinta años menos que él.

Reconstruyó totalmente en Panias, cerca del nacimiento del Jordán, la primitiva ciudad y en honor de Augusto la denominó Cesarea. Comúnmente fué llamada Cesarea de Filippo, para distinguirla de la Cesarea erigida a orillas del mar por Herodes el Grande. Su antiguo nombre de Panias (hoy Banias) provenía de una gruta próxima a las fuentes del Jordán y consagrada al dios Pan. Al ser reconstruída totalmente la ciudad, fué edificado cerca de la gruta un magnífico templo de mármol consagrado a Augusto, y que, sobre una majestuosa roca, era lo que primero resaltaba a los ojos de los viajeros que se aproximaban a la ciudad (§ 396).

taba a los ojos de los viajeros que se aproximaban a la ciudad (§ 396).

En la orilla septentrional del lago de Gennesareth, un poco al oriente de la desembocadura del Jordán en el lago, Filippo reconstruyó, totalmente también, la aldea de Bethsaida, y la denominó Julias. en honor de la hija de Augusto.

LOS PROCURADORES ROMANOS: PONCIO PILATOS

20. Cuando el etnarca Arquelao fué depuesto y desterrado, los territorios de su etnarquía — esto es, Judea, Samaría e Idumea — fueron incorporados al Imperio romano por Augusto, quien aprovechó así la oportunidad que se le ofrecía de satisfacer los deseos que diez años antes expusiera la delegación judía que fué ex profeso a Roma para solicitar la anexión de Palestina al Imperio (§ 18).

Siempre que una región pasaba a depender directamente de la administración romana, era, o constituída en provincia, o agregada a una de las provincias existentes. El año 27 (a. de J. C.) Augusto se había repartido las provincias romanas con el Senado. Augusto se reservó las fronterizas y menos seguras, que contaban con fuertes guarniciones militares, y las interiores y pacíficas, que se hallaban débilmente guarnecidas, fueron confiadas al Senado. De aquí provino la división de las provincias en senatoriales e imperiales. Las senatoriales eran gobernadas, como tradicionalmente se venía haciendo, por procónsules (legati pro consule) elegidos ordinariamente cada año. En cambio, las imperiales tenían un solo procónsul común a todas: el propio Augusto. Este las gobernaba mediante sus legati Augusti pro prætore, que él mismo designaba. El legatus de provincia (ήγεμών) pertenecía siempre a la orden de los senadores. Pero había provincias — Egipto, por ejemplo - cuyo gobierno se consideraba muy delicado. En tales casos, Augusto nombraba, no ya un legatus, sino un præfectus. Y, en fin, cuando se trataba de regiones recientemente incorporadas al Imperio y particularmente difíciles de gobernar, se designaba para regirlas un procurator que había de pertenecer al orden ecuestre. En puridad, el cargo de procurator (enizocas) era originariamente de carácter financiero, y, como tal, existía también en las provincias senatoriales, pero en la práctica, especialmente después de la época de Augusto, el título de procurator substituyó generalmente al de prafectus en los países de reciente anexión, excepto Egipto.

Los territorios de Arquelao fueron incorporados a la provincia de Siria, una de las más importantes de las imperiales, en razón de su situación geográfica. Sin embargo, no fué una anexión plena y total, sino más bien una subordinación de poderes. Un procurator del orden ecuestre ejercía el gobierno directo y ordinario de los nuevos territorios imperiales,



Fig. 6. - CESAREA MARÍTIMA, ANTIGUO PUERTO ROMANO

bajo la superior inspección del legado de Siria, quien tenía, en los casos graves, facultad para intervenir en los territorios del procurador. La notoria dificultad de gobernar a los judíos fué lo que indujo al prudente Augusto a establecer esta supeditación de jerarquías, de manera que la jurisdicción ordinaria del procurador pudiese ser reforzada — y rectificada, si convenía — por la autoridad superior del vecino legado.

21. El procurador romano de Judea tenía su residencia habitual en Cesarea marítima, la suntuosa ciudad construída recientemente por Herodes el Grande, única que poseía un buen puerto, y a la que Tácito (Hist., 11, 79) llama, con propiedad, «capital de Judea» en el aspecto político. No obstante, el procurador se trasladaba con frecuencia a Jerusalem, capital religiosa y nacional del país, especialmente con motivo de fiestas señaladas, como la Pascua, por ejemplo. Allí podía ejercer mejor su misión de vigilancia. Tanto en Cesarea como en Jerusalem servían de prætorium — nombre que se daba a la residencia del procurador — los palacios que Herodes poseía en ambas ciudades. En Jerusalem el gobernador utilizaba también para el despacho de negocios la fortísima y cómoda Torre Antonia (§ 49), que dominaba el Templo. En la Torre Antonia residía también la guarnición de Jerusalem.

En su calidad de comandante militar de la región, el procurador tenía a sus órdenes, no legiones romanas compuestas de cives romani (las más próximas unidades metropolitanas eran las acantonadas en Siria), sino tropas auxiliares, reclutadas generalmente entre sirios, samaritanos y griegos, puesto que los judíos gozaban del privilegio de no prestar servicio militar. Estas fuerzas se dividían en cohortes de infantería y en alas de

caballería. Según parece, los efectivos militares de guarnición en Judea alcanzaban a poco más de tres mil hombres, distribuídos en un ala y cinco cohortes, una de las cuales constituía la guarnición permanente de Jerusalem.

El procurador, como supremo jefe administrativo, presidía la exacción de impuestos y gabelas. Los impuestos inmobiliarios, personales y sobre la renta se pagaban al fiscus o Hacienda imperial en las provincias tributarias de Augusto, y al ararium o Hacienda del Senado en las provincias senatoriales. El procurador percibía los impuestos mediante funcionarios del Estado, a los que solían auxiliar las autoridades locales. Las gabelas consistían en derechos de aduanas, peajes, alquiler de lugares públicos, mercados y otros, etc. La recaudación de estas gabelas, tanto en Judea como en todo el Imperio, estaba arrendada a ricos empresarios privados — los publicanos o τελώναι — que pagaban al procurador un tanto alzado del que se resarcían cobro de determinadas partidas de gabelas.

De estos arrendatarios generales dependían los exactores o portitores.

Superfluo es consignar que los publicanos y exactores eran odiados por el pueblo. Para colmo, estos recaudadores subarrendaban frecuentemente sus concesiones a otras personas, de lo que se derivaban atropellos y abusos innumerables, que recaían siempre sobre el contribuyente, obli-

gado a soportar a su costa todo aquel complicado mecanismo.

22. Como administrador de justicia, el procurador tenía su tribunal propio, en el cual ejercitaba el ius gladii, con potestad para dictar sentencias de muerte. Los ciudadanos romanos podían apelar a los tribunales imperiales de Roma, pero el derecho de apelación no existía para los que no poseían la ciudadanía romana. Los casos ordinarios eran resueltos por los tribunales locales de la nación, que en Judea continuaban funcio-nando, comenzando por el Sanhedrín de Jerusalem (§ 57 y sigs.), el cual conservaba su antigua autoridad legislativa, no sólo en materia religiosa, sino también, parcialmente, en materia civil y tributaria. Sus disposiciones tenían fuerza de obligar a todos los judíos. Sin embargo, se había privado

al Sanhedrín de la tacultad de pronunciar sentencias capitales (§ 59).

De modo que, bajo los procuradores, la antigua organización peculiar al Estado judío se había conservado en lo esencial. El verdadero jefe de la nación seguía siendo el Sumo Sacerdote, y aunque, en realidad, su elección y destitución correspondían al procurador y al legado de Siria, éstos solían atenerse a la opinión de las familias sacerdotales más calificadas. En el año 50 renunciaron a este derecho y lo cedieron a los príncipes de la dinastía herodiana. Desde la anexión del país al Imperio, al lado del Sumo Sacerdote velaba siempre la autoridad del procurador, como alto comisario política y representante del Eigen insperio.

político y representante del Fisco imperial.

En el campo religioso, las autoridades romanas, conforme a su antigua tradición, observaron siempre la norma del respeto absoluto no sólo para con las autorizadas instituciones del país, sino también, frecuentemente, para con prejuicios y extravagancias. Si alguna vez se produjo alguna excepción, se debió a actos aislados de un magistrado, y estos actos fueron inmediatamente corregidos. En algunos casos se buscó incluso asociarse a las costumbres nacionales, como muestra no sólo de respeto sino también de simpatía hacia ellas; por ejemplo, la familia imperial envió a veces ofrendas al Templo de Jerusalem, y Augusto mismo mandó que se sacrificaran diariamente un buey y dos corderos por César y por el pueblo romano (Guerr. jud., II, 197), y, a lo que parece, costeó a sus expensas este sacrificio (cf. Filón, Legat. ad Caium, 23, 40).

23. Incluso bajo el régimen de los procuradores, Roma mantuvo y concedió muchos privilegios a la nación judía. Por consideración a su rigurosa observancia del sábado, los judíos estaban exentos del servicio militar y no podían en sábado ser citados a juicio. Respetando la prohibición judía de reproducir imágenes de seres animados, las tropas romanas destinadas a guarnecer Jerusalem tenían orden de no llevar consigo sus estandartes, en los que estaba representada la efigie del emperador. En virtud de iguales motivos, las monedas romanas acunadas en Judea — que eran únicamente de bronce — no ostentaban la efigie del emperador, y sí sólo su nombre y algunos símbolos admitidos por las normas judaicas. Es cierto que a pesar de todo circulaban todavía monedas de oro y plata en las que estaba grabada la imagen prohibida, pero se trataba de monedas acuñadas fuera de Judea (§ 514).

Mucho menos fué impuesto a los judíos el culto a la persona del emperador, a pesar de que en las demás provincias del Imperio ello se consideraba como una obligación fundamental. Calígula, en el año 40, intentó derogar esta excepción y se obstinó en que se le erigiese una estatua en el interior del Templo de Jerusalem. Pero la tentativa del desequilibrado emperador no prosperó gracias a la firmeza de los judíos y a la prudencia de Petronio, legado de Siria.

Judea, en resumen, no estuvo peor gobernada bajo los procuradores de lo que lo estuviera bajo Herodes el Grande o cualquiera de los precedentes asmoneos. Naturalmente, ello dependía en gran parte del criterio y la rectitud de cada procurador en particular, y es innegable que éstos cometieron muchas y muy graves faltas, sobre todo en los años inmediatamente anteriores a la guerra y a la catástrofe del 70. Y ello, porque se enviaban procuradores cada vez más brutales y más venales a gobernar a un pueblo que por días se mostraba más intolerante y más violento.

24. Muy poco o nada se sabe de los primeros procuradores de Judea en relación directa con Jesús. El primero de todos fué Coponio, que ocupó su cargo el año 6 d. de J. C., es decir, casi a raíz de la deposición de Arquelao. Apenas llegado, procedió, junto con el legado de Siria, Sulpicio Quirinio, a efectuar el censo de la región recién anexionada (§ 183 y siguientes), ya que, según los principios romanos, era indispensable un com-

pleto registro de personas y haciendas para que la administración pública funcionase con regularidad. El empadronamiento se realizó a pesar de las muchas dificultades que surgieron. Coponio ocupó el cargo durante tres años (6 al 9) y otros tres cada uno de sus sucesores, Marco Ambivio (0 Ambibulo) y Annio Rufo (9-12 y 12-15), que fué el último elegido por Augusto.

El primero que Tiberio nombró fué Valerio Grato (15-26). A éste le costó trabajo al principio hallar un Sumo Sacerdote con el que le fuera posible entenderse bien. Empezó por deponer a Anano (Anás), que ocupaba el cargo a su llegada, y en cuatro años nombró sucesivamente cuatro nuevos Sumos Sacerdotes: Ismael, Eleazar, Simón y José, llamado Qayapha (Caifás). Parece que éste marchó bastante de acuerdo con el procurador.

A Valerio Grato le sucedió Poncio Pilatos el año 26.

- 25. De Pilatos hablan, además de los Evangelios, Filón (Legat. ad Caium, 38) y Flavio Josefo. A juzgar por los informes que nos suministran estas tres fuentes históricas, Pilatos era, en el mejor de los casos, un hombre pendenciero y terco. Pero el rey Herodes Agrippa I, que tenía personal experiencia de su modo de ser, le describe, además, como venal, violento, rapaz, extorsivo y tirano (Filón, ibíd.). Aunque admitamos la posibilidad de que fueran exageradas las apreciaciones del rey judío, es notorio, en todo caso, que Pilatos, como procurador, ni siquiera sirvió como debía los intereses de la propia Roma. Sentía hacia sus gobernados un hondo desprecio, y no ahorraba ocasión de humillarles y ofenderles, en vez de intentar granjearse sus voluntades. No sólo les odiaba sino que experimentaba la vehemente necesidad de mostrarles su odio. De haber dependido de él, hubiera enviado a todos a trabajar en las ergastula y ad metalla. Pero había que contar con el emperador de Roma, y también con el legado de Siria, que le vigilaba y que informaba al emperador, y de aquí que el caballero Poncio Pilatos tuviera que refrenarse y poner límites a los desahogos de su aborrecimiento. Sin embargo, tal temor servil estaba contrapesado por un sentimiento antitético, ya que en el año 19 d. de J. C., Tiberio, que había expulsado a los judíos de Roma, parecía haber entrado en un período de hostilidad contra el judaísmo en general. Precisamente fué en ese período cuando designó a Poncio Pilatos para el gobierno de Judea, así que éste, sobre todo durante los primeros años, estuvo en libertad de hacer que su odio contra sus gobernados copiase, con oportuna adulación, los ejemplos que procedían de Italia.
 - 26. Fué probablemente hacia el principio de su procura cuando, combinando la adulación a su emperador con el desprecio a los judíos, dió orden a los soldados que partieran de Cesarea para guarnecer Jerusalem, de que entrasen llevando sus estandartes con la efigie del emperador, lo que sucedía por primera vez. No obstante, astutamente, para evitar

resistencias, hizo entrar los estandartes de noche, a fin de colocar a la ciudad ante el hecho consumado. Consternados por semejante profanación.

muchos judíos, al día siguiente, se dirigieron a Cesarea y durante cinco días y cinco noches consecutivos estuvieron suplicando al procurador que hiciese salir aquellas enseñas de la ciudad santa, Pilatos no rectificaba, y al sexto día, cansado de la insistencia de los judíos, durante la audiencia pública, mandó que sus soldados les rodeasen, amenazándoles con hacerles matar si no volvían a sus casas. Pero aquellos rígidos tradicionalistas vencieron al cínico romano: cuando se vieron cercados de soldados, se prosternaron en tierra, se desnudaron las gargantas v se manifestaron dispuestos a morir degollados antes que renunciar a sus principios. Pilatos, que no esperaba tanto, transigió y mandó retirar los estandartes

Luego surgió la cuestión del acueducto. A fin de llevar agua a Jerusalem, que la necesitaba también para los



Fig. 7. — La Cúpula de la Roca

servicios del Templo, Pilatos decidió construir un acueducto que condujese el agua de las amplias reservas situadas al sureste de Bethlehem (los hoy llamados estanques de Salomón), y destinó ciertos fondos del Templo a pagar el coste de aquellas obras. Semejante empleo del dinero sagrado provocó tumultos y protestas por parte de los judíos. Pilatos apostó entre la muchedumbre muchos de sus soldados disfrazados de judíos. En el momento oportuno, los disfrazados esgrimieron gruesos palos que escondían entre sus vestiduras y se dieron a apalear a la multitud, entre la que causaron varios muertos y heridos.

Después, el pendenciero procurador repitió una tentativa análoga a la de los estandartes haciendo colgar en el palacio de Herodes, en Jerusalem, ciertos escudos dorados que ostentaban el nombre del emperador. Hay quien supone que esta tentativa — de la que sólo tenemos noticia por Filón — ha sido confundida con la anterior de las enseñas, pero la duda parece infundada, tanto por el carácter del puntilloso Pilatos como porque este intento debió ser muy posterior al otro. La delegación enviada esta vez a Pilatos, y de la que formaban parte cuatro hijos de Herodes el Grande, no obtuvo la remoción de los escudos. Entonces los judíos reclamaron al propio emperador, y Tiberio ordenó que los escudos fuesen transportados al templo de Augusto, en Cesarea. Esta benignidad de Tiberio induce a creer que el suceso acaeciera después de la muerte de Seiano (año 31 d. de J. C.), el omnipotente ministro de Tiberio y gran enemigo de los judíos.

Del todo ocasional es la noticia, de fuente evangélica (Lucas, 13, 1), según la cual Pilatos hizo matar a algunos galileos — súbditos, por tanto, de Herodes Antipas — mientras ofrecían sacrificios en el Templo de Jerusalem. Cabría sospechar que la hostilidad entre Pilatos y Antipas, atestiguada en los Evangelios (Lucas, 23, 12), tuviera como motivo parcial esa matanza, pero también las actividades de espía que Antipas ejercía en favor de Tiberio y en detrimento de los magistrados romanos (§ 15).

27. Pilatos acabó siendo víctima de su modo de gobernar. El año 35, un falso profeta, que había adquirido gran nombre en Samaría, prometió a sus secuaces mostrarles los ornamentos sagrados del tiempo de Moisés que se suponían escondidos en el monte Garizim, vecino a Samaría. El día fijado, Pilatos hizo ocupar por sus tropas la cumbre del monte. Quería impedir la reunión, no porque diese importancia a las vanas promesas del falso profeta, sino porque sabía que los samaritanos estaban hartos de la opresión del procurador y sospechaba que podían abrigar propósitos de rebeldía. De todos modos, se reunió mucha concurrencia, y entonces los soldados atacaron a los samaritanos, muchos de los cuales fueron muertos y otros apresados. Pilatos condenó a muerte a los más ilustres de los detenidos. Como consecuencia de esta injusta matanza, la comunidad samaritana presentó una denuncia en regla contra Pilatos ante Vitelio, legado de Siria con plenos poderes en Oriente. La acusación fué atendida en seguida, ya que los samaritanos se distinguían por su fidelidad a Roma, y Vitelio, sin más, destituyó a Pilatos y le envió a Roma para que respondiese ante el emperador. Era a fines del año 36.

Cuando Pilatos llegó a Roma, Tiberio había muerto (16 de marzo del 37). El fin del hombre que condenó a Jesús no es conocido para la Historia, aunque sí para la leyenda, que le atribuyó extraordinarias aventuras en este y en el otro mundo, destinándole, ora a lo más profundo del infierno, ora al paraíso, como un verdadero santo.

SADUCEOS, FARISEOS, ESCRIBAS Y OTROS GRUPOS JUDAICOS

28. En los tiempos de Jesús, los saduceos y los fariseos formaban, dentro del pueblo judío, las dos principales agrupaciones. Sin embargo, no cabe llamarlas «sectas» en el sentido riguroso de la palabra, porque no estaban separadas del conjunto moral de la nación, ni constituían confraternidades religiosas, como los esenios (§ 44), a pesar de que sus principios fundamentales fuesen religiosos. Tampoco era su principal característica una tendencia política determinada, como la de los herodianos (§ 45), aunque su influencia en lo político y en lo social fuese grande. Eran más bien dos corrientes o tendencias que, partiendo ambas de principios importantes en la nación judía, estaban sin embargo en absoluta contraposición. Examinándolas conjuntamente, sus mismos contrastes ayudan a definirlas con precisión.

Se cree generalmente que los fariseos representaban la corriente conservadora y los saduceos la liberal e innovadora, pero si esto podía ser cierto en el campo práctico, en el jurídico-religioso la designación debería ser a la inversa, porque los saduceos, desde su punto de vista, se presentaban como conservadores del verdadero patrimonio moral del judaismo y rechazaban como innovadoras las doctrinas peculiares de los fariseos.

Aquellas dos corrientes habían surgido de las diferentes posiciones que los distintos sectores de la nación adoptaran ante el helenismo, cuando éste chocó con el judaísmo, a partir de la época de los macabeos (167 a. de J. C.).

29. La insurrección de los macabeos, dirigida contra la política helenizante de los monarcas seleucidas, fué apoyada especialmente por los elementos de baja extracción, absolutamente opuestos a toda institución extranjera, y que fueron llamados asideos (en hebreo Hăsidīm, «piadosos»). Por el contrario, en el seno de la nación se manifestaron favorables al helenismo otros muchos judíos, a quienes deslumbraba el esplendor de aquella civilización extranjera, los cuales pertenecían principalmente a las clases sacerdotales y adineradas. Triunfante la insurrección nacional-religiosa, los aristocráticos secuaces del helenismo en Judea desaparecieron o callaron. Pero a poco, estabilizada ya la dinastía nacional de los asmoneos, descendientes de los macabeos, reaparecieron las dos tendencias

abiertamente, si bien con tendencias algo cambiadas, ya que los soberanos asmoneos que debían el trono a los plebeyos asideos se pusieron en pugna con éstos y se apoyaron en las clases sacerdotales y aristocráticas.

La razón de aquel cambio es muy clara. El helenismo influía tanto, aun desde fuera, sobre el estado judaico reconstituído, que los gobernantes asmoneos no podían en la práctica evitar toda relación política con él, ni impedir numerosas infiltraciones de aquella civilización pagana en sus territorios. Pero tales relaciones e infiltraciones parecieron derrotas políticas y sobre todo apostasías religiosas a los asideos, que fueron en consecuencia alejándose de los ya favorecidos asmoneos hasta terminar siéndoles hostiles.

y sobre todo apostasías religiosas a los asideos, que fueron en consecuencia alejándose de los ya favorecidos asmoneos hasta terminar siéndoles hostiles.

Al pasar a la oposición, adoptaron el nombre de «los separados» (en hebreo Pĕrushīm, y en arameo Pĕrishajjā, de donde provino el nombre de fariseos). Sus adversarios, de estirpe sacerdotal en su mayoría, se denominaron saduceos, de Şadoq, cabeza de una insigne y antigua familia sacerdotal.

30. ¿De quién o de qué se consideraban «separados» los fariseos? El fundamento de su separación era sobre todo nacional-religioso, y sólo en consecuencia civil y político. Se mantenían separados de cuanto no era judaico. Para ellos, lo no judaico era necesariamente irreligioso e impuro, ya que judaísmo, religión y pureza legal eran conceptos prácticamente inseparables. Pero lo que originaba su contraste doctrinal con los saduceos era esto: ¿en qué consistía la verdadera norma fundamental del judaísmo? ¿Cuál era el supremo e inapelable estatuto que debía regir la nación elegida?

A esta pregunta los saduceos respondían que era la Torah, esto es, la «Ley» por excelencia, la «Ley escrita», dada por Moisés a la nación como estatuto fundamental y único. Pero los fariseos respondían que la Torah era sólo una parte, y no la más importante, del estatuto nacional-religioso, ya que al lado de aquella Ley escrita, y más amplia que ella, existía la «Ley oral», constituída por los innumerables preceptos de la «tradición» (παράξεσεις).

Semejante Ley oral estaba constituída por un material inmenso, puesto que comprendía, además de elementos narrativos y de otro género (haggadāh), todo un sistema de preceptos prácticos (halakāh), que abarcaban las más varias acciones de la vida religiosa y civil, alcanzando, desde las complicadas normas de los sacrificios del culto, hasta el lavado de las vajillas antes de las comidas, desde los minuciosos procedimientos de los tribunales públicos hasta el estudio de si era o no lícito comer un fruto caído espontáneamente del árbol durante el reposo del sábado. Este cúmulo de creencias y costumbres tradicionales no tenían casi nunca una verdadera relación con la Torah escrita, pero los fariseos suponían que sí, y para demostrarlo sometían frecuentemente a una exégesis arbitraria el texto de la Torah. Aun en las ocasiones en que no recurrían a este sistema, se referían a su principio fundamental de que Dios había dado a Moisés

en el Sinaí la Torah escrita con sólo 613 preceptos y, además, la Ley oral, mucho más amplia y no menos obligatoria.

31. Y aun más obligatoria, si cabe. Hallamos, en efecto, que, con el transcurso del tiempo, a medida que los doctores de la Ley o escribas elaboraban sistemáticamente el inmenso material de la tradición, éste iba asumiendo una importancia práctica, si no teórica, mayor que la misma Torah escrita. En el Talmud, que es, en substancia, la tradición codificada, se contienen sentencias como esta: Mayor fuerza tienen las palabras de los escribas que las palabras de la Torah; y: Peor es ir contra las palabras de los escribas que contra las palabras de la Torah (Sanhedrin, xi, 3). Las palabras de la Torah contienen cosas prohibidas y cosas permitidas, preceptos leves y preceptos graves, pero las palabras de los escribas son todas graves (Berakōth, pal., 1, 3 b).

Partiendo de este principio fundamental, los fariseos estaban en regla y podían legislar cuanto quisieran fundando toda decisión en su Ley oral. Pero precisamente ese principio era rechazado por los saduceos, quienes no reconocían más que la Torah o Ley escrita, no aceptando la Ley oral y la «tradición» de los fariseos. Tales cosas — decían los saduceos — eran deformaciones e innovaciones añadidas al antiguo y sencillo espíritu hebraico, del que los saduceos se consideraban fieles custodios, verdaderos «conservadores», y en cuyo nombre se oponían a los arbitrarios e interesados sofismas sostenidos por los modernistas fariseos.

La respuesta de los saduceos era, sin duda alguna, hábil, tanto más cuanto que con aquella apariencia de conservadurismo evitaban legalmente las pesadas cargas (Mateo, 23, 4) impuestas por los fariseos y dejaban una puerta abierta a las posibilidades de entenderse con el helenismo y la civilización greco-romana. Por ello los saduceos se apoyaron en el gobierno y en la nobleza, que necesariamente debían relacionarse con la civilización extranjera. En cambio los fariseos se apoyaron en la plebe, enemiga de cuanto fuese forastero y amantísima de sus prácticas tradicionales, de las que los fariseos extraían su Ley oral. De aquí la paradoja de que los saduceos fueran jurídicamente conservadores y prácticamente tolerantes, mientras los fariseos aparecieran como innovadores respecto a la Torah escrita y, sin embargo, sus innovaciones pretendieran ser una salvaguardia y una defensa del espíritu antiguo.

32. Las dos tendencias de fariseos y saduceos aparecen por primera vez, ya bien definidas y en pugna, en tiempos del primero de los asmoneos, Juan Hyrcano (135-104 a. de J. C.), hijo de Simón, último de los macabeos, y, aunque tal, ya francamente hostil a los fariseos. Tal hostilidad exacérbase furiosamente bajo Alejandro Janneo (103-76 a. de J. C.) hasta el punto de declararse, entre este monarca y los fariseos, una guerra de seis años que produjo cincuenta mil víctimas (Ant. jud., xiii, 376). Por el contrario, durante el reinado de Alejandra Salomé (76-67 a. de J. C.) los fariseos dis-

frutaron de su edad de oro, porque la reina dejó hacer a los fariseos y ordenó que incluso el pueblo les obedeciese...; aunque ella ostentaba el nombre de reina, el poder lo ejercian los fariseos (íd., 408). No se hicieron esperar los abusos de los vencedores: los derrotados saduceos, que hasta entonces fueran mayoría en el Sanhedrín, quedaron en exigua minoría, y los antiguos adversarios de los fariseos fueron muertos o desterrados. Se llegó al extremo de que todo el país estaba tranquilo, con excepción de los fariseos (íd., 410). Desde entonces, en el judaísmo se notó la impronta de la doctrina farisaica.

Se produjo cierta reacción de los saduceos bajo el reinado de Aristóbulo II, de quien ellos eran partidarios, en tanto que los fariseos lo eran de su hermano y rival Hyrcano II. Pero la masa del pueblo quedó pronto bajo el dominio casi absoluto de los fariseos, quienes contaban también con partidarios entre las capas sacerdotales inferiores. De modo que hacia los últimos años que precedieron al 70, los saduceos vieron restringida su autoridad al Templo y a las grandes familias sacerdotales o acomodadas concentradas en torno a él.

o acomoundus concentradas en torno a ci.

33. Con la catástrofe del 70, los saduceos desaparecieron de la Historia, y, naturalmente, el judaísmo posterior, dominado totalmente por los fariseos, conservó un pésimo recuerdo de los saduceos. He aquí cómo, a fines del siglo I, eran juzgadas las grandes familias sacerdotales, que habían sido más famosas en los últimos tiempos anteriores a la catástrofe:

¡Ay de mi por la estirpe de Boeto,
ay de mi por su látigo!
¡Ay de mi por la estirpe de Cantharos,
ay de mi por su pluma!
¡Ay de mi por la estirpe de Anás,
ay de mi por su síbilo!
¡Ay de mi por la estirpe de Ismael, hijo de Fiabi,
ay de mi por su puño!
Sumos Sacerdotes son ellos,
tesoreros sus hijos,
magistrados del Templo sus suegros.
¡Y sus siervos vienen con mazas a apalearnos! (1)

El buen juicio del lector culto suplirá la imposibilidad idiomática de dar una versión que reúna la literalidad al sentido irónico de las expresiones. (Nota del Traductor.)

⁽¹⁾ A través de las sucesivas versiones de una lengua a otra, los juegos de palabras contenidos en esta estancia pierden mucho de su vigor. «La pluma de Cantharos» es la pluma que firma decretos injustos, y en un sentido vagamente similar ha de considerarse el puño de Ismael. Traducimos «síbilo» de Anás para abarcar los conceptos: sibilino o profético y silbido de la serpiente, que quiere significar el pasaje.



Fig. 8. - La CALLE DE DAVID, EN JERUSALEM

Este documento (Tosefta Menahōth, XIII, 21: Pesahīm, 57 a. Bar.) no es único en los textos rabínicos. Además, violencias y extorsiones realizadas por el alto sacerdocio en detrimento del clero inferior son recordadas por Flavio Josefo (Ant. jud., XX, 179-181).

34. Referente a las doctrinas de las dos tendencias, he aquí cómo se expresa Flavio Josefo, su más antiguo historiador: (Los fariseos) tienen fama de interpretar escrupulosamente la ley y dirigen la secta principal. Atribuyen todas las cosas al Destino (είμαρμένη) y a Dios, (advirtiendo que) el obrar justamente o no, depende en máxima parte del hombre, pero el Destino coopera en cada acción; toda alma es incorruptible, pero sólo las de los malvados sufren el castigo eterno. Los saduceos, que forman el segundo grupo, suprimen en absoluto el Destino y ponen a Dios fuera (de toda posibilidad) de causar mal y (hasta de) advertirlo. Afirman que está en poder del hombre escoger entre el bien y el mal, y que depende de la decisión de cada uno la sobrevivencia del alma, así como el castigo y la recompensa en el Hades. Los fariseos son afectuosos entre sí y pro-

curan el buen acuerdo entre la comunidad, mientras que los saduceos son más bien bruscos en su trato y en sus relaciones con el prójimo son tan descorteses como con los extranjeros (Guerr. jud., 11, 162-166) (1).

Se aprecian claramente en estos dos sistemas de doctrina las conse-

Se aprecian claramente en estos dos sistemas de doctrina las consecuencias del criterio principal que separaba a los saduceos de los fariseos. Los primeros aceptaban sólo la Ley escrita, y como en ella no encontraban claramente formulada una doctrina sobre la resurrección y la vida de ultratumba, negaban esos extremos. Según los Hechos de los Apóstoles, 23, 8, negaban igualmente la existencia de los ángeles y los espíritus. Respecto al Destino (siuapuévn) que, según Flavio Josefo, los saduceos negaban, debemos entender por él más bien la Providencia o la Gracia divinas. En substancia, los saduceos se asemejaban filosóficamente a los epicúreos y teológicamente a los pelagianos. En el campo práctico, la brusquedad en su comportamiento que les atribuye el historiador debía ser efecto de su orgullo aristocrático. También nos dice que en los juicios legales eran muy rigurosos (Ant. jud., xx, 199; xiii, 249, 297), al contrario de los fariseos, que solían inclinarse a la clemencia.

35. Los fariseos extraían de la «tradición» las doctrinas rechazadas por los saduceos, y como el estudio de la Ley, y sobre todo el de la Ley oral, era el más estricto deber y la más noble ocupación de los judíos, se entregaban totalmente a ese estudio. Díjose, entre otras cosas, que el estudio de la Torah es más importante que la construcción del Templo (Megillah, 16 b); que es mayor que la veneración hacia el padre y la madre (íd.), y que el hombre no debe retraerse de la casa de estudio (de la Ley) ni alejarse de las palabras de la Torah ni siquiera en la hora de la muerte (Shabbath, 83 b). Además, que la Torah es mayor que el sacerdocio y la realeza, porque la realeza exige 30 requisitos y el sacerdocio 24, pero la Torah se adquiere con 48, cuya enumeración sigue inmediatamente (Pirqē Abōth, vi, 5-6). No es de creer que estas normas fuesen simple letra muerta, porque son muchos los ejemplos de fariseos que consagraron toda su vida al estudio de la Ley descuidando toda otra ocupación, salvo tal vez la práctica de algún oficio manual durante algunas horas del día para atender a su subsistencia. Estos eruditos de la Ley estaban persuadidos de la grandiosidad de su estudio, ya que la Ley, en efecto, era el arsenal de que debían extraerse todas las normas para la vida pública y privada, religiosa y civil. Así, pues, ellos, custodios de tal arsenal, eran más que el sacerdocio y la realeza. En una nación en que la masa del pueblo aceptaba plenamente la idea teocrática, tal razonamiento era perfecto, y de aquí que los fariseos sintieran que su fuerza se apoyaba principalmente, no en las clases aristocráticas del alto sacerdocio o de la corte, sino en la masa del pueblo.

⁽¹⁾ Véase también Ant. jud., xIII, 171-173; 288-298; xVII, 41-45; xVIII, 11-17.

36. El estudio farisaico de la Ley versaba sobre tres puntos principales, que eran el descanso del sábado (§ 70), el pago de los diezmos y la pureza ritual (§ 72). Pero había otros muchos temas que eran objeto de largas investigaciones. El método de estudio se basaba en primer lugar en el conocimiento de las sentencias ya emanadas de la tradición, y secundariamente en su aplicación extensiva y su ulterior desarrollo. El contenido del Talmud, que fijó por escrito lo que durante siglos transmitieran verbalmente los doctores de la Ley, no es, en su mayor parte, más que una colección de tales sentencias (§ 87).

En semejante método era evidente el peligro del formalismo y de la casuística, tan erizados de sutilezas como faltos de espíritu. Y se cayó casi siempre en aquel peligro. El que se sitúe en el ambiente histórico de entonces, no se maravillará demasiado de hallar un tratado del Talmud consagrado a los Nidos de los pájaros, y otro a los Vasos, y otro a los Pedúnculos de las frutas, y aun otros dedicados a temas menos decorosos y limpios (§ 72). Y más bien se preguntará cuál era la armazón espiritual en que se fundamentaba todo aquel andamiaje jurídico que parecía erigido en el aire.

El armazón, en realidad, existía, y estaba constituído por el sedimento que en el espíritu de la nación depositaran las predicaciones de los antiguos profetas, todas muy morales e íntimamente religiosas, las cuales habían resonado entre el pueblo en los siglos pasados, y a las que aun entonces hacían eco las Sagradas Escrituras que se leían en las sinagogas. Pero entonces se cuidaba poco del valor espiritual de aquellas predicaciones y en cambio se arguía demasiado sobre la materialidad de su aplicación. Los torrentes de la inspiración divina se estancaban en el angosto canal de la casuística humana y a las fuentes de agua viva se preferían cisternas agrietadas que no conservan agua, como ya dijera Jeremías (2, 13) cuando lanzara también su clamor reprobatorio (8. 8):

> ¿Cómo osáis decir: Nosotros somos sabios y la Torah de Yahvé está con nosotros? Porque, en verdad, a mentira la ha reducido el mentiroso estilo de los escribas.

37. Fuera falso e injusto decir que toda la elaboración de la Ley que llevaran a cabo los fariseos fuese mentira, pero había muchísima hojarasca. En un mar de futilidades y pedanterías estaban contenidas algunas perlas valiosas, que representaban la herencia de la espiritual enseñanza profética, pero era demasiado desproporcionada la amplitud de aquel mar a la escasez de aquellas perlas, y el desmesurado andamiaje jurídico a la exigüidad de su armazón espiritual, de modo que lo útil quedaba ahogado entre tanto inútil. Al respecto, es sublime, sin duda, la

sentencia atribuída al célebre Hillel, anterior en pocos años a Jesús, el cual respondió a un pagano que le pedía que le enseñase toda la Ley en el tiempo durante el cual pudiese sostenerse sobre un solo pie: Lo que no desees para ti, no lo hagas a tu prójimo. Esto es toda la Ley, y lo demás comentario. Vete y aprende (Shabbath, 31 a). Pero, de hecho, el comentario, que él ponía, con razón, en segundo lugar, en la práctica ocupaba

el primero y hacía olvidar hasta la misma Ley (1).

Y, lo que era peor, en algunos casos el comentario contradecía la Ley. Sabido es que Jesús, en cierto caso, reprobó a los fariseos diciendo: Transgredís el precepto de Dios por vuestra tradición (Mateo, 15, 3, 6; Marcos, 7, 9). Y extendiéndose del caso particular a la general costumbre, añadía: Y cosas semejantes a éstas (παρόμοια τοιαῦτα) hacéis muchas (Marcos, 7, 13). Las pruebas de tales transgresiones se encontrarían fácilmente en los antiguos escritos rabínicos. Baste subrayar que, precisamente respecto al estudio de la Ley, fué sentenciado: El pagano que se ocupe del estudio de la Torah merece la muerte (Sanhedrīn, 59 a), lo que no estaba ni en el espíritu ni en la letra de la Ley, sino sólo en los celos nacionalistas de los fariseos considerados como elemento de la «tradición».

38. Respecto a la conducta práctica de los fariseos, tampoco cabe emitir un juicio válido para todos. Aparte de maestros verdaderamente ilustres, como Hillel, Gamaliel el Viejo (Act., 5, 34 y sig.), que fué maestro de San Pablo (íd., 22, 3), y otros, no eran pocos los verdaderamente honestos y sinceros hasta entre el común de ellos. Incluso del lado cristiano encontramos a Jesús en relaciones amistosas con fariseos como Simón, Nicodemo y José de Arimatea; incluso San Pablo, mientras proclama la abolición de la Ley hebraica, se afirma hebreo nacido de hebreos, fariseo según la Ley (Filip., 3, 5). No obstante, las invectivas más severas de Jesús se dirigen contra los fariseos y no contra los saduceos, y fué entre los fariseos entre quienes encontró los más tenaces adversarios de su misión. El capítulo 23 de San Mateo es toda una acusación en regla de Jesús contra los fariseos, con alegación de hechos bien precisos y detallados (§ 518).

Pero si ello no nos sorprende en Jesús, es históricamente importante

⁽¹⁾ Una confirmación de la importancia de esta distinción la proporcionan varios extractos del Talmud publicados recientemente por doctos israelitas modernos. Estos extractos o resúmenes son exactisimos, sin un solo error de cita o de traducción, pero históricamente hablando son falsos por deficiencia, porque no dan una idea adecuada del conjunto. El Talmud presentado así es un Talmud del siglo xx, seleccionado, cribado, reducido lo menos en un noventa por ciento y precisamente en las partes que representan el Talmud más verdadero casuística e históricamente. Y si hoy las diez partes que se ofrecen son las más apreciadas, por ser moralmente las más nobles y más universalmente humanas, lícito es creer que en esta apreciación tiene alguna parte el Cristianismo; pero no nos consta que en la época en que el Talmud estaba en elaboración fuesen esas diez partes las más estimadas por todos los judios, con preferencia a las otras noventa típicas y características. Bastante más fácil sería, para quien tuviese la deplorable intención de denigrar el Talmud, hacer extractos de las noventa partes que hoy se soslayan. También en ese caso se harían extractos literariamente exactos pero



Fig. 9. -- VISTA AÉREA DE JERUSALEM. EN PRIMER PLANO, EL RECINTO DEL TEMPLO DE SALOMÓN

constatar que acusaciones similares son dirigidas contra los fariscos procediendo de parte rabínica. El Talmud enumera siete distintos tipos de fariscos, que denomina con los concretos términos siguientes: el «farisco-Siquem», que es farisco con fines de provecho material (alusión al Genesis, 34); el «farisco-niqpi», es decir, renqueante, quien, con su fatigoso modo de andar, hace ostentación de afectada humildad; el «farisco-ensangrentado», que se causa frecuentes hemorragias al golpearse la cabeza contra los muros por no mirar a las mujeres; el «farisco-almirez», que camina encorvado, todo encogido, con la cabeza entre los hombros, como un almirez en el mortero; el «farisco-decidme-mi-deber-para-que-lo-cumpla», esto es, el que no sólo se manifiesta dispuesto a cumplir todos sus deberes, sino que afirma que lo ocupado que está en cumplirlos no le deja ni tiempo de hacer otra cosa; el «farisco-por-amor», que obra por interesado desco de la recompensa, no por devoción a Dios, y el «farisco-por-temor», que obra por temor de Dios, o sea por verdadero sentimiento religioso (Sotah., 22 b, Bar.). De estos siete tipos sólo el último era digno de loa, aunque todos estaban representados por numerosos individuos.

Sin embargo, esta lista, aunque sarcástica, no es violenta. En cambio,

hacia el año 10 d. de J. C., y por tanto cuando Jesús no había pronunciado aún sus invectivas contra los fariseos, un fariseo anónimo escribía lo siguiente, con una violencia no inferior a la usada por Jesús: Surgirán entre ellos (entre los israelitas) hombres perversos e impios, que se proclamarán justos. Excitarán el desprecio de sus amigos, porque serán hombres embusteros, que vivirán sólo para sus propias satisfacciones, disfrazados con toda suerte de disfraces, atiborrándose a todas las horas del día y beberroteando con la gola... a los pobres (?) devorando los bienes, afirmando que obran por compasión..., repugnantes, litigiosos, engañadores, escondiéndose para no dejarse conocer, impios, llenos de delitos y de iniquidad, repitiendo de la mañana a la noche: «Queremos francachelas y opulencia, comer y beber... y parecernos a príncipes». Sus manos y sus corazones andarán con cosas impuras, su boca proferirá palabras soberbias, y, sin embargo, dirán: «No me toques, que me vuelves impuro» (Asunción de Moisés, VII, 3-10). Probablemente el desengañado fariseo que pintó este cuadro escogió tintes más sombríos de lo justo, pero la amargura de ánimo que le hiciera elegir semejantes tintes debía estar bien fundada en hechos reales.

De todos modos, las invectivas de Jesús se referían a la conducta práctica de los fariseos más que a sus doctrinas, al menos genéricamente consideradas. Son muy claras sus palabras al respecto: En la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y los fariseos. Haced, pues, y observad todo lo que os digan, pero no hagáis conforme a sus obras (Mateo, 23, 2-3).

39. Respecto al número de los fariseos, de un pasaje de Flavio Josefo (Ant. jud., XIII, 383) parece resultar que había unos 8.000 en tiempos del rey Alejandro Janneo. Cerca de un siglo más tarde, bajo Herodes el Grande. nos habla de más de 6.000 (íd., XVII, 42), que debían ser el total de los fariseos de entonces. Pero probablemente tales cifras no son exactas, como sucede a menudo con las que menciona Flavio Josefo, y quizá sean un tanto aumentadas.

Aunque provenían de distintas clases sociales — incluso, en pequeña parte, del clero inferior —, los fariseos estaban unidos entre sí con sólidos vínculos, que tendían a observar la pureza legal y mantenerse «separados» (§ 29) del impuro. Se llamaban entre sí haberīm, o sea, etimológicamente, coaligados, y su asociación era una haberūth, o coalición. Los miembros de la asociación, pobres o ricos, debían observar con minucioso rigor los tres principales grupos de preceptos, es decir, el descanso del sábado, las normas de pureza legal y las leyes del culto (diezmos, etc.). El que, además, poseía cultura suficiente para discutir sobre cuestiones legales, era un habam, esto es, un docto, mientras que el que no poseía tal cultura era un particular cualquiera, un hedjōt (del griego iðiótns).

40. Todos cuantos judíos no pertenecían a la «coalición» farisaica eran llamados por los fariseos «el pueblo de la tierra» ('am ha'ares). El

término era despectivo, pero aun más despectivo era el comportamiento que observaban los fariseos hacia esos connacionales suyos.

También en esto concuerdan los testimonios cristianos y judios. En Juan, 7, 49, vemos exclamar a los fariseos: Esta turba que no conoce la Ley son malditos (ἐπάρατοι). «Esta turba» representa a los no fariseos, es decir, «el pueblo de la tierra», que no conoce la Ley, y por ello son malditos. Los textos judaicos confirman esta maldición. El gran Hillel sentencia: ningún rústico («būr») teme el pecado y el pueblo de la tierra no es piadoso (Pirqē Abōth, II, 5). Aquí rústico es sinónimo del perteneciente al «pueblo de la tierra». Luego, un verdadero fariseo no debía tener contacto con el «pueblo de la tierra», sino mostrarse fariseo, esto es, «separado» respecto a aquella gente. Por eso sentenciaba un rabino: Participar en una asamblea del pueblo de la tierra produce la muerte (id., III, 10). Y el célebre Judas, el Santo, se lamentaba: ¡Ay de mí! He dado pan a uno del pueblo de la tierra (Baba Bathra, 8 a). Rabbi Eicazar prescribía: Es lícito herir a uno del pueblo de la tierra incluso en el día del Kippur que cayese en sábado (Pesahīm, 49 b). En otros muchos pasajes se prohibe al fariseo vender fruta a uno del pueblo de la tierra. darle hospitalidad o recibirla de él, contraer parentesco matrimonial con ellos y cosas semejantes (Demai, II, 3; etc.). Superfluo es decir que, a los ojos de los fariseos, podía ser «rústico» y «pueblo de la tierra» incluso un judío aristocrático y adinerado, o un miembro del alto sacerdocio. El criterio para juzgar a sus conciudadanos era el conocimiento y la práctica de la Ley, según los principios fariseos, y el pertenecer o no a la casta elegida de los «separados».

Este desprecio de casta sólo rara vez era pagado en igual moneda. El pueblo, y especialmente las mujeres, sobre todo en las ciudades, era cordialmente adicto a los fariseos, hacia los que sentía una estimación ilimitada. Se ha llegado a decir que los fariseos tienen tal influencia sobre la gente, que si dicen algo contra el Sumo Sacerdote o contra el rey, son inmediatamente creidos (Ant. jud., XIII, 288). Esa base democrática constituía la verdadera fuerza de aquellos aristócratas doctrinales.

41. Falta por examinar el concepto concreto de escriba y sus relaciones con el de fariseo. Los Evangelios engloban muy frecuentemente en una sola definición a escribas y fariseos, con razón bajo el aspecto de la realidad de la época; pero en teoría no todos los escribas eran fariseos, así como en la práctica no todo fariseo era escriba, porque podía carecer de la ciencia necesaria para ello, y no ser, por tanto, un haham (§ 39).

El concepto de escriba consistía en ser, por antonomasia, el hombre de la Ley, con abstracción de su condición sacerdotal o laica y de sus principios saduceos o farisaicos, pero, en realidad, en la época de Jesús sólo poquísimos escribas eran de condición sacerdotal y de principios saduceos, y su gran mayoría la formaban hombres de condición laica y

de principios farisaicos. De aquí el práctico englobamiento de escribas v fariseos en los Evangelios.

Cuando el pueblo judaico, en la cautividad de Babilonia, se encontró privado de todos sus bienes materiales y morales, excepto de los de la Ley (Torāh), ya hubo hombres salidos de su seno que consagraron toda su actividad y toda su vida — mucho antes de que existiesen las tendencias saduceas y fariseas — a estudiar y conservar la Ley con todo cuidado, transmitirla con toda exactitud e investigarla y aplicarla con toda minuciosidad. Un hombre así era por excelencia el hombre del libro (sepher), no sólo porque era su diligente escriba (sōpher, γραμματεύς, ἱερογραμματεύς), sino, sobre todo, porque era el maestro de la Ley, en el más amplio sentido de la palabra. Él fué, pues, el legista (νομικός, νομοδιδάσκαλος), y a él le fué reservado el título honorífico de Rab, Rabbī («grande», «grande mío»).

Hacia el año 200 a. de J. C. la autoridad de los escribas era muy grande ya, como se desprende del lírico encomio que de ellos hace él Siracida (Eclesiástico, caps. 38-39), pero más adelante aumentó aún, hasta constituir un trono de gloria contrapuesto al del sacerdocio. En los tiempos de Jesús, aunque el sacerdocio había conservado su misión litúrgica y su grado jerárquico en la constitución teocrática del judaísmo, había perdido casi toda su influencia en la formación espiritual de las masas. El verdadero «padre espiritual» del pueblo, su catequista, su guía moral, no era el sacerdote, sino el escriba. A medida que el sacerdocio se había ido desinteresando de la Ley, el laicato le había ido substituyendo en la dirección espiritual del judaísmo; a medida que el sacerdocio se había penetrado más de la tendencia saducea, el laicato legista se había ido haciendo cada vez más fariseo. Así que llegó un momento en que la acción del sacerdocio quedó circunscrita a la liturgia del Templo y a los manejos de la política, en tanto que los escribas laicos se sentaban como maestros en las escuelas de la Ley, predicaban como representantes de Moisés en las sinagogas y se mostraban como modelos de santidad a la plebe que los veneraba.

Cualquier descendiente de Abraham podía llegar a ser escriba, pero el camino a recorrer para ello era largo. Se comenzaba frecuentemente a seguirlo desde la infancia, instruyéndose—como hizo San Pablo (Act., 22, 3)— «a los pies» de algún autorizado maestro (que enseñaba sentado y rodeado de los discípulos, acurrucados a sus pies). Difícilmente podía un discípulo recorrer todo su camino y estar a su vez capacitado para enseñar antes de llegar a la edad de cuarenta años, y, como generalmente era pobre, durante aquel tiempo debía haber profesado, para vivir, un oficio manual (§ 167). Pero cuando el amor hacia el conocimiento de la Ley penetraba en el corazón de uno de aquellos hombres, no le importaban privaciones de todo género. ni velas nocturnas, ni aprendizajes laboriosos, ni extenuadores ejercicios nemotécnicos, con tal de llegar a la posesión de la Ley. El posesor de este tesoro se consideraba más rico que los más ricos, más

glorioso que un rey o un Sumo Sacerdote, como ya hemos visto a propósito de los fariseos (§ 35).

42. Según toda probabilidad, las corrientes de los zelotas y los sicarios se derivaron de la de los fariseos.

Flavio Josefo, demasiado inclinado a asemejar el mundo judío al greco-romano, presenta la tendencia de los zelotas como una cuarta filosofía (Ant. jud., xviii, 9) después de las tres de los esenios, saduceos v fariseos; pero, en realidad, los zelotas, a más de no representar una filosofía, no formaban tampoco una cuarta corriente, porque eran substancialmente fariseos. El propio Flavio Josefo afirma poco después que los zelotas en todo lo demás concuerdan con las opiniones de los fariseos, pero tienen un ardentísimo amor a la libertad y admiten como único jefe y señor a Dios, y no vacilan en sufrir las muertes más extraordinarias y el castigo de parientes y de amigos con tal de no reconocer como señor a hombre alguno (íd., 23). La adhesión al principio nacional-teocrático esencial al fariseísmo resulta en este caso evidente. La diferencia estribaba en la práctica, porque los fariseos comunes no aplicaban este principio al aspecto político, en tanto que los zelotas lo aplicaban con todo rigor y hasta las últimas consecuencias.

Por ello se llamaban zelotas, esto es, «celosos» aplicadores de la Ley nacional-religiosa. Ya el término había sido empleado por Matatías, padre de los macabeos, quien, a punto de morir, recomendara a sus hijos: «Y ahora, hijos, sed celosos de la Torah y ofrendad vuestra vida por la alianza de nuestros padres» (I Mac., 2, 50). En efecto, los cinco hijos del moribundo perecieron por la causa nacional-religiosa, y de la victoria de esta causa salieron los asideos, de los que descendían los fariseos (§ 29). Los zelotas recogieron en toda su integridad el programa del padre de los macabeos y quisieron ser fariseos integrales en todo, incluso en la política.

43. Y una oportunidad política fué la que, en realidad, hizo surgir a los zelotas. Cuando el año 6 d. de J. C., Sulpicio Quirinio inició el censo de la Judea recientemente incorporada al Imperio romano (§ 24), el pueblo judío vió palpablemente en el censo la prueba de que la nación electa de Yahvé había sido sometida al dominio sacrílego de impuros extranjeros. No obstante, la masa, persuadida por los más ilustres sacerdotes, se sometió y se dejó empadronar, y lo mismo hicieron la mayoría de los fariseos. Pero un tal Judas de Gamala, llamado «el Galileo», resistió, y unido a un autorizado fariseo, de nombre Sadduc, indujo a los aldeanos a la rebelión, afrentándoles si... tolerasen, después de Dios, señor mortal alguno (Guer. jud., II, 118). La revuelta fué sofocada por los romanos, y treinta años después el fariseo Gamaliel la recordaba aún como un episodio célebre (Act., 5, 37).

A pesar de esta primera derrota, los zelotas no cedieron. Dispersos v ocultandose de las autoridades romanas, mantuvieron siempre vivo el

espíritu de implacable aversión política a los extranjeros, que luego desembocó en la insurrección final. Por ello se distinguieron siempre de los fariseos comunes, que se mostraban pasivos y transigentes ante los romanos.

Más adelante, los zelotas dieron otro paso en el camino de la rebelión activa. Demostrando la experiencia que las sublevaciones en masa no tenían probabilidades de prevalecer contra los romanos, los astutos zelotas recurrieron a las conjuras contra individuos aislados y a los golpes de mano contra determinados lugares, para eliminar uno a uno a los dominadores, ya que no totalmente el dominio extranjero, quedando ellos en la sombra. El arma más usada en tales empresas era el puñal corto que los romanos llamaban sica. Y por ello estos zelotas se denominaron sicarios.

Así como los zelotas fueron la avanzada de los fariseos intransigentes, incluso en el aspecto político, los sicarios, a su vez, pueden ser considerados como las escuadras de vanguardia, las fuerzas de asalto destacadas de los zelotas. Suponiendo situada en un centro dado la masa del judaismo común, a su diestra veríamos destacados los tradicionales fariseos, luego los intransigentes zelotas y al fin los agresivos sicarios. Pero zelotas y sicarios, que fueron los principales responsables de las insurrecciones de los años 66-70, fueron también víctimas de ellas, porque desaparecieron al extinguir los romanos los últimos focos de revuelta, y especialmente al tomar la fortaleza de Masada, cuyo trágico fin es narrado con suma precisión arqueológica por Flavio Josefo (Guerr. jud., vII, 252 y sigs.). En cambio los fariseos, sus padres espirituales, superaron la gran prueba: el judaísmo superviviente, reorganizado según los principios de la escuela rabínica, fué obra genuina de los doctores fariseos y así ha permanecido hasta hoy.

Entre los discípulos de Jesús, el apóstol Simón es llamado el Zelota (Lucas, 6, 15; Act., 1, 13) y también el Cananeo (Mateo, 10, 4; Marcos, 3, 18). Esta segunda calificación no proviene del nombre de los antiguos habitantes de Palestina, los cananeos, sino que es la forma aramea qan'ānā, helenizada en κανανατός, y significa «celoso» o sea zelota.

En el Nuevo Testamento los sicarios sólo son mencionados incidental-

En el Nuevo Testamento los sicarios sólo son mencionados incidentalmente en Act. 21, 38 (véase Guerr. jud., II, 261-263, y Ant. jud., xx, 164-172).

44. Ni en el Nuevo ni en el Antiguo Testamento son nunca mencionados los esenios, de los que habla largamente Flavio Josefo (Guer. jud., 119-161) y, además, Filón, Plinio y otros. Los esenios formaban una verdadera asociación religiosa que existía ya hacia la mitad del siglo 11 antes de J. C. en varios puntos de Palestina, teniendo su centro principal en el oasis de Engaddi, en la orilla occidental del Mar Muerto. Eran, en total, cerca de cuatro mil.

Las reglas principales de esta asociación, muy semejantes a las de las órdenes monásticas del Cristianismo, eran las siguientes: para ser admitido en ella, era preciso hacer un noviciado de un año, al fin del cual se recibía un bautismo. Luego seguían dos años de prueba, y tras ellos se efectuaba la afiliación definitiva, previos solemnes juramentos. Entre afiliados y novicios existía gran diferencia respecto a dignidad y

pureza legal, hasta el punto de que si un novicio tocaba a un afiliado, éste contraía una impureza de la que debía limpiarse.

Los bienes materiales se poseían en régimen absolutamente comunista y eran administrados por funcionarios elegidos al efecto. Todos trabajaban, generalmente, er labores agrícolas, y los rendimientos iban al fondo común. Entre los esenios estaban prohibidos el comercio. la fabricación de armas v la esclavitud. El celibato era su estado habitual. Flavio Josefo es el único que da noticia de un determinado grupo de esenios que contraían matrimonio en condiciones peculiares (Guerr. jud., II, 160-161), pero el hecho no está bien demostrado, y en todo caso no significaría más que una excepción a la



Fig. 10. — Minarete de la mezquita de Haram El Khalil, que contiene las tumbas de Abraham, Sara, Isaac, Rebeca, Lía y Jacob

regla común. Según Plinio, los esenios son una gens... in qua nemo nascitur (Natur. hist., v, 17). Esta circunstancia hacía que se aceptasen muchachos como probables candidatos a la asociación, a fines de proselitismo.

La jornada se dividía entre la oración y el trabajo. Temprano de mañana se dedicaba una plegaria colectiva al Sol. Las comidas, celebradas en común, tenían el carácter de una ceremonia sacra, porque eran tomadas en sitios especiales, previas particulares abluciones y después de vestir hábitos sagrados, y eran precedidas y seguidas de determinadas plegarias. Los alimentos, sencillísimos, eran preparados por los sacerdotes según ciertas reglas. Durante todo el día se observaba habitual silencio.

El respeto al descanso del sábado era de un rigor particular, y tanto por este respeto como por razones de pureza legal, el sábado no atendían a sus necesidades corporales. Sentían suma veneración hacia Moisés, y al que blasfemaba de su nombre se le castigaba con la muerte. Los sábados se leía y se explicaba en común la Ley, pero, además, la asociación tenía otros libros secretos, que también se estudiaban el sábado. Por lo demás, no se observaban todas las prescripciones de Moisés ya que los esenios enviaban al Templo de Jerusalem variadas ofrendas, pero no hacían sacrificios cruentos de animales. Excepto el juramento de afiliación, todo otro juramento estaba rigurosamente prohibido: Todas sus palabras tienen más fuerza que un juramento, pero se abstienen de jurar considerándolo aún peor que un perjurio, ya que afirman que resulta ya condenado el que no es creido sin (apelar a) Dios (Guerr. jud., 11, 135).

Es probable que en las costumbres y doctrinas de los esenios, cuyo fondo principal provenía ciertamente del patrimonio hebraico, se hubiesen infiltrado elementos extranjeros, como por ejemplo la doctrina que se les atribuve de la preexistencia del alma, ignorada por el hebraísmo, y la práctica del celibato, nunca estimada por los hebreos. Pero el origen concreto de estos elementos no hebraicos permanece dudoso, a pesar de

la muchas conjeturas que se han hecho al propósito.

Parece que los esenios ejercían poquísima influencia en el resto del judaísmo contemporáneo, del que aparecían segregados incluso materialmente en lo concerniente a tantas normas de la vida práctica. Debían ser considerados como un hortus conclusus, que se admiraba de buen grado, pero permaneciendo al margen de él. Sin embargo, además de aquellos que entraban establemente en la asociación, había algunos que sólo observaban durante algún tiempo aquel género de vida, impulsados por un vago deseo ascético, como Flavio Josefo relata haberlo hecho él mismo en su primera juventud (Vita, 10-12).

Los esenios no se ocupaban ordinariamente de cuestiones políticas, mostrándose sumisos a la autoridad constituída. Sin embargo, durante el gran alzamiento contra Roma, algunos se dejaron arrastrar por el entusiasmo y tomaron las armas. Un *Juan Esenio* es recordado como quien había ejercido mando entre los judíos insurrectos (Guerr. jud., 11, 567; 111, 11, 19). Tuvieron que sufrir graves tormentos por parte de los triunfantes romanos (íd., II, 152-153), pero no por ello violaron los juramentos de su asociación. Después de esta época, desaparecen totalmente de la Historia.

45. En los Evangelios se hace mención también de los «herodianos» (Marcos, 3, 6; 12, 13; Mateo, 22, 16). Pero éstos no constituían un partido político propiamente dicho, y menos aún una asociación o una tendencia religiosa. Más bien debían ser judíos que apoyaban a la dinastía de Herodes en general y particularmente a su más autorizado representante de entonces: el tetrarca Herodes Antipas (§ 15 y sigs.), aunque no formasen parte de su corte. No debían ser numerosos ni considerados entre el pueblo.

TEMPLO Y SACERDOCIO

46. El judaísmo, conservando incluso bajo la dominación de Roma su organización teocrático-nacional, siguió teniendo su centro espiritual en Jerusalem: allí estaba, en efecto, el único Templo legítimamente erigido a Yahvé, el Dios de la Nación, y en aquel Templo oficiaba la jerarquía sacerdotal, que estaba en la cúspide de aquel régimen teocrático.

La nacionalidad judía implicaba la religión judaica: la religión reclamaba el Templo de Jerusalem: el Templo exigía el sacerdocio. No ya en toda Palestina, sino en las regiones vecinas y lejanas sobre las que se había extendido mediante la Diáspora la nación de Yahvé, Jerusalem era considerado como el más santo de todos los lugares y su Sumo Sacerdote como el hombre más próximo a Dios.

El Templo frecuentado por Jesús fué el de Herodes el Grande. Materialmente hablando, éste era el tercer Templo. El primero, construído por Salomón, había sido destruído por Nabucodonosor cuando conquistara Jerusalem, el año 586 a. de J. C. El segundo, reconstruído por los que regresaran de la cautividad de Babilonia, e inaugurado el año 515 antes de J. C., había durado hasta Herodes. Éste lo demolió totalmente para construir el tercero. Sin embargo, los rabinos llamaban a éste «segundo Templo», considerando que moralmente era el mismo que el reedificado por los que volvieran del destierro de Babilonia.

Herodes inició las obras del Templo hacia el año 18 de su reinado, esto es, el 20-19 a. de J. C. Desde el principio, para demostrar al pueblo la seriedad de sus intenciones, había acumulado enormes materiales y contratado diez mil obreros para trabajar en las partes exteriores. Asimismo, hizo instruir en el arte de la albañilería a mil sacerdotes, que debían trabajar en las puertas interiores del Templo, inaccesibles a los seglares, según la Ley hebraica. Los trabajos de la parte interior, esto es, del «santuario», duraron año y medio. Los de la parte exterior, formados por atrios amplísimos, duraron ocho años. Durante las obras no se interrumpieron los oficios litúrgicos, porque a medida que se iban demoliendo partes del edificio interno se procedía a su reconstrucción. A los nueve años y medio del comienzo de los trabajos. Herodes celebró la dedicación del Templo reconstruído, en el aniversario de su exaltación al trono No obstante, como suele ocurrir en todas las grandes construc-

ciones. los trabajos complementarios se prolongaron durante muchos años aún (cf. Juan, 2, 20). Y no terminaron del todo hasta la época del procurador Albino (años 62-64), o sea poco antes de que el Templo fuese destruído por los romanos.

47. En el Templo de Herodes, el «santuario» interior era análogo en todo al del Templo de Salomón, aunque con mayor altura. Al contrario, las construcciones externas que rodeaban el «santuario» fueron muy ampliadas. Como sea que el Templo antiguo se erguía sobre la colina oriental de la ciudad, la parte superior de dicha colina fué ensanchada casi el doble mediante construcciones levantadas en sus laderas, y en el espacio conseguido así se erigieron tres pórticos o atrios, cada uno más elevado que el anterior, que rodeaban concéntricamente el «santuario» interno. El primero y más periférico era accesible a todos, y se denominaba por esta razón «atrio de los gentiles», ya que incluso los paganos podían entrar en él. Pero avanzando hacia el interior, una balaustrada de piedra delimitaba esa zona de la no accesible a los paganos. Inscripciones griegas y latinas recordaban a los gentiles la prohibición de seguir adelante, bajo pena de muerte (en 1871 fué encontrada una de estas inscripciones, en griego). Pasando la balaustrada y subiendo unos escalones, se llegaba al matrio interior», protegido por gruesos muros y subdividido en dos partes: la parte exterior, que se denominaba «atrio de las mujeres», porque hasta ella podían entrar las mujeres israelitas, y la más interna. llamada «atrio de los israelitas», y a la que sólo tenían acceso los hombres. Subiendo más, se encontraba el «atrio de los sacerdotes», donde estaba el altar de los holocaustos al aire libre. Finalmente, subiendo aún más peldaños, se llegaba al verdadero «santuario».

El «santuario» tenía un vestíbulo, e interiormente estaba dividido en dos partes. La anterior era llamada el «santo» y contenía el altar de oro para los perfumes, la mesa para los panes de la proposición y el candelabro de oro de los siete brazos. La parte posterior era el «santo de los santos», considerada como morada del Dios de Israel y el lugar «santísimo» de toda la tierra. Aquí, en el Templo de Salomón, había estado el Arca de la Alianza, pero, destruída ésta, el «santo de los santos» del nuevo Templo era una estancia misteriosamente obscura y vacía. Pompeyo el Grande, que entró en ella el año 63 a. de J. C., encontró nulla intus deum effigie vacuam sedem et inania arcana (Tácito, Hist., v, 9). Allí entraba solamente el Sumo Sacerdote un solo día del año, el del Kippur o Expiación (§ 77). Según una tradición rabínica (Joma, v, 2), el Sumo Sacerdote, al entrar, colocaba el turíbulo sobre una piedra de tres dedos de altura que rememoraba el lugar donde antiguamente estuviera el Arca.

^{48.} El «atrio de los gentiles» estaba flanqueado, a oriente y mediodía, por dos famosos pórticos. El oriental, que dominaba el torrente Cedrón, era comúnmente llamado, aunque sin razón arqueológica alguna,

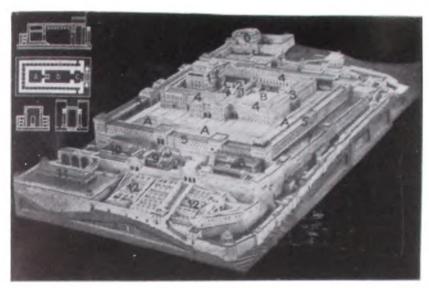


Fig. 11. — EL TEMPLO DE SALOMÓN, DESDE EL ÁNGULO SE. (Reconstrucción según el modelo de C. Schick)

A. Patio exterior.—B. Patio de las mujeres.—C. Patio de los hombres y de los sacerdotes con el altar de los holocaustos.—I. Santuario, «Santo», «Santo de los Santos» y Tesoro.—2. Puerta Alta.—3. Puerta Speciosa.—4. Pórticos columnados interiores, con dependencias accerdotales, etc.—5. Pórticos columnados exteriores, dependencias del servicio, de huéspecdes, etc.—6. Fortaleza.—7. Mercado.—8. Residencia real.—9. Casa del Trono y Tribunal.—10. Casa del bosque del Libano.—17. Casa Millo.—12. Casitas de la ciudad sobre el Ophel.

Arriba izquierda: Plano del Santuario salomónico: corte longitudinal, planta, corte transversal y froatis.—a. «Santo de los Santos»; b. «Santo»; c. atrio.

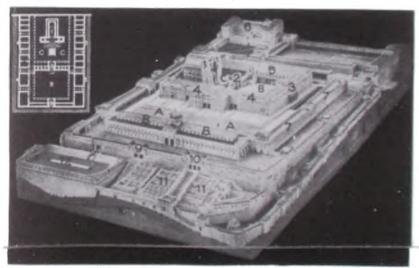


Fig. 12. — EL TEMPLO DE HERODES, DESDE EL ÁNGULO SE. (Reconstrucción según el modelo de C. Schick)

A. Patio exterior (de los Gentiles).—B y C. Patio interior (de los Israelitas).—1. Santuario.—
2. Puerta de Nicanor.—3. «Puerta Dorada».—4. Residencia del Sumo Sacerdote y del Sanbedrín; lugar de reunión de los fariscos, etc.—5. Habitaciones sacerdotales.—6. Torre Antonia.—7. Pórtico de Salomón.—8. Pórtico real.—9. Doble Puerta.—10. Triple Puerta.—11. Casitas de la ciudad baja.—12. Hipódromo.

nortico de Salomón» (Juan, 10, 23; Act., 3, 11; 5, 12). El meridional, muado apórtico real», daba por sus dos extremos al valle del Cedrón oriente y al valle Tyropeon al occidente. Este apórtico real» era una nstrucción magnífica, digna de figurar junto a las más famosas de Roma de Atenas. Su carácter arquitectónico era totalmente griego y no tenía da de hebraico: estaba compuesto de ciento sesenta y dos grandes comnas rematadas por finísimos capiteles corintios y dispuestas en cuáruple fila, de modo que constituían una triple nave.

El natrio de los gentiles» era el lugar de cita de cuantos residían o taban de paso en Jerusalem. Los paganos iban allí a tratar sus asuntos, mo en sus ciudades hubieran ido al foro, y los judíos a oír a los famosos extores de la Ley, que, rodeados de sus discípulos, enseñaban o discutían arre sí. En general, se acudía también por las mil noticias y curiosidades

e todas clases que allí se podían escuchar y recoger.

Especialmente en ocasión de las grandes fiestas hebraicas, el «atrio e los gentiles» se convertía en mercado público. Los vendedores, instados bajo los pórticos o al aire libre, ofrecían a los peregrinos llegados e toda Palestina y del exterior bueyes, ovejas y todo lo demás preciso para sacrificios litúrgicos, mientras los cambistas exponían sobre improvisatos tenderetes los varios tipos de moneda palestinense para cambiarlos por moneda extranjera de los peregrinos llegados del extranjero. Sólo desués de cruzar aquel infierno de clamores y hedores se alcanzaba el purgabrio, donde únicamente al israelita le era lícito purgarse de sus pecados nie Dios, en el silencio y la oración.

49. En el ángulo noroeste del Templo, y unida a él, se elevaba la Torre Antonia, construída también por Herodes sobre el emplazamiento e otra torre anterior. La enorme fuerza de aquella construcción se denostró prácticamente en la guerra contra Roma, ya que en ella encontró ito un enorme obstáculo para la conquista del Templo y de la ciudad. lavio Josefo, que da de esa fortaleza una minuciosa descripción, termina on estas importantes notas arqueológicas: Por la parte donde se unía los pórticos del Templo, tenía a ambos lados escaleras por donde bajaban as guardias—ya que en ella residía siempre una guarnición romana—se distribuían con sus armas a lo largo de los pórticos, durante las

se distribuían con sus armas a lo largo de los pórticos, durante las estividades, vigilando para que el pueblo no tramase innovaciones... En eatidad, a la ciudad la dominaba, como defensa, el Templo, y al Templo lo dominaba) la Antonia, pero en ésta estaban las guarniciones de los tres lugares: ciudad, Templo y Antonia) (Guerr. jud., v. 243-245).

Por este motivo práctico, así como por su proximidad al Templo, la

Por este motivo práctico, así como por su proximidad al Templo, la Antonia servía a menudo al procurador romano—como ya apuntamos para el despacho de asuntos de gobierno, especialmente los que exigian contacto directo con la masa del pueblo, casos en que el palacio teal de Herodes, más lejano del Templo y más aristocrático, no se pres-

raba ran bien.

50. En el Templo dominaba el sacerdocio levítico, con el Sumo Sacerdote al frente, y, por tanto, en razón del régimen teocrático imperante, el Sumo Sacerdote era también cabeza de toda la nación judía y reunía en sí la suprema autoridad religiosa y aun civil. Esto en la teoría, porque en la práctica, particularmente en la época de Jesús, el poder efectivo del Sumo Sacerdote era menor.

Los asmoneos, descendientes de los macabeos, habían sido al mismo tiempo sumos sacerdotes y reyes, realizando así el antiquísimo ideal de Israel, a pesar de que no eran de la estirpe de David. Privados los asmoneos del trono, los Sumos Sacerdotes fueron elegidos desde entonces, casi siempre, entre los miembros de algunas familias sacerdotales que poseían particular influencia y constituían dentro de la casta sacerdotal una clase aristocrática privilegiada. Además, el Sumo Sacerdote era elegido con carácter vitalicio y en los tiempos antiguos sólo muy excepcionalmente era depuesto, pero desde la época de Herodes el Grande, la excepción se convirtió en uso común y rara vez los Sumos Sacerdotes fallecían en el ejercicio de su cargo. Desde los principios de Herodes el Grande hasta la muerte de Jesús — unos 65 años — se contaron quince Sumos Sacerdotes, algunos de los cuales permanecieron en el cargo un año y aun menos. Los depuestos, en unión de los miembros de sus privilegiadas familias, formaban aquella clase que los Evangelios y Flavio Josefo llaman de los «sumos sacerdotes».

Si esta inestabilidad perjudicaba mucho al cargo, aun más perjudicaba a su dignidad el monopolio que las principales familias habían hecho, tanto de él como de otros de los más lucrativos empleos del Templo. Parece que con ocasión de las elecciones corría el dinero, y un dicho rabínico relaciona precisamente la inestabilidad del cargo con su venalidad: Desde que los Sumos Sacerdotes comenzaron a comprar su cargo, sus días comenzaron a disminuir (Levit. Rabba., 120 c.: cf. Joma, pal. 1, 38 c).

51. El Sumo Sacerdote, una vez electo, era el primer ministro del culto y el jefe de todos los servicios del Templo. A él personalmente le correspondía celebrar la liturgia el día del Kippur o Expiación (§ 77), pero a veces oficiaba también en otras fiestas solemnes, como, por ejemplo, durante la Pascua.

En el terreno civil, el Sumo Sacerdote actuaba especialmente como cabeza del Sanhedrín (§ 58), cuya presidencia le correspondía de derecho. Pero, en este aspecto sobre todo, su poder efectivo disminuyó desde la desaparición de los asmoneos. El sucesor de éstos. Herodes el Grande, indicaba con la espada el camino que el jefe del Sanhedrín debía seguir. Los procuradores romanos, aunque no tan brutales, vigilaban atentamente la conducta del Sumo Sacerdote y revisaban sus principales decisiones, como para hacerle comprender que, si bien ostentaba aún la ínfula pontifical, va no ceñía la corona regia. Incluso las vestiduras pontificales del

Sumo Sacerdote se custodiaban en la Torre Antonia, en virtud de una disposición debida a Herodes el Grande, o tal vez anterior a él, y que fué conservada por los procuradores. Aquellas vestiduras se sacaban de la Torre en ocasión de las grandes festividades, y luego eran otra vez devueltas a ella. Sin embargo, el año 36, después de la destitución de Poncio Pilatos, los romanos renunciaron a ese derecho, que hería la sensibilidad religiosa de los judíos.

De hecho, el prestigio moral de los Sumos Sacerdotes, si no su autoridad oficial, había disminuído mucho en tiempo de Jesús, también por el hecho de que pertenecían a la tendencia saducea, tendencia aristocrática poco grata al pueblo y que era explícitamente combatida, desde el punto de vista doctrinal, por los populares fariseos y por los escribas, pertenecientes en su mayoría a la corriente farisaica. Ahora bien: sobre la cátedra de Moisés debiera sentarse el Sumo Sacerdote, como supremo moderador e intérprete de la Ley teocrática, y esta norma había sido expresamente validada incluso por el pagano Julio César en favor del Sumo Sacerdote (Ant. jud., XIV, 195). Pero de hecho en la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y fariseos (Mateo, 23, 2), quienes, en resumen, erigieron una contra-cátedra a la del Sumo Sacerdote, e impidieron que le siguieran las masas populares, dejándole solo los interesados saduceos.

52. Dos son los Sumos Sacerdotes que intervienen directamente en la historia de Jesús: Anás y Caifás.

El nombre Anás, helenizado por Flavio Josefo, que lo convirtió en Anano, era una abreviación del hebreo Hananjah (Ananías). Flavio Josefo (Ant. jud., xx, 198) presenta a este hombre como felicisimo por dos razones: una, porque ejerció el sumo sacerdocio durante muy largo tiempo, y otra, porque tuvo como sucesores en aquella dignidad a cinco de sus hijos. Pero habría podido añadir que, además de aquellos cinco hijos, tuvo también por sucesor a su yerno José, llamado Caifás, lo que indica el monopolio que habían hecho del sumo sacerdocio las influyentes familias ya aludidas (§§ 33, 50). Según Flavio Josefo, Anás fué elegido por Quirinio inmediatamente después de la destitución del etnarca Arquelao, esto es, el año 6 d. de J. C., pero no es improbable que el historiador judío cometa aquí un error (como le sucede a menudo) y que Anás fuese antes ya nombrado Sumo Sacerdote, porque lo cierto es que fué depuesto por el procurador Valerio Grato el año 15, así que su pontificado sólo habría durado nueve años, lo que no sería larguísimo, como Josefo dice. Sea como fuera, Anás, incluso después de su destitución, conservó grandísima autoridad, porque los pontificados de sus cinco hijos y su yerno fueron siempre dirigidos en secreto o en público por él. Los hijos pontificaron durante los años siguientes (pero no consta si Anás vivía durante el sumo sacerdocio del último, su homónimo): Eleazar, los años 16-17; Jonathan, 36-37; Teófilo, 37-41; Matías, 42-43; Anano (Anás), el año 61. Éste fué muerto el año 67, durante la guerra contra Roma, por los insurrectos antirromanos.

El inmediato predecesor de Jonathan, hijo de Anás, fué el yerno del propio Anás, José, llamado Qayapha (Caifás), nombre cuyo significado es incierto. Caifás fué elegido el año 18 por Valerio Grato, el mismo procurador que depusiera a su suegro, y ocupó su cargo hasta el 30. Así, pues, era Sumo Sacerdote cuando Jesús fué condenado y muerto, aunque entonces el poder en realidad fuese ejercido más por su suegro que por él.

53. Bajo la dirección del Sumo Sacerdote oficiaban en el Templo los descendientes de la tribu de Leví, divididos en las dos antiguas categorías de sacerdotes y de simples levitas. Los sacerdotes ejercían las funciones litúrgicas ordinarias, ya las del culto público oficial, ya las especialmente solicitadas por los particulares, y los simples levitas ayudaban a los sacerdotes en la preparación y realización de las funciones, estando, generalmente, encargados de los servicios secundarios del Templo.

Así que los levitas no sacerdotes constituían el clero inferior y fuera del Templo no tenían importancia especial en la vida cultural y social de la nación. Su situación económica, que, según los antiguos estatutos, se basaba en los productos de los diezmos. no era floreciente, ya porque los diezmos fueran aleatorios, ya porque a los levitas les llegase sólo la parte que se dignasen concederles los sacerdotes, no sin las eventuales extor-

siones que ya señalamos (§ 33).

54. Los sacerdotes se dividían en 24 clases, que se turnaban por semanas en los servicios del Templo. Cada clase tenía a la cabeza un sacerdote cuyo nombre tomaba. Las distintas tareas del ministerio sacerdotal se distribuían, por sorteo, entre los miembros de cada grupo (cf. Lucas, 1, 5-9). La mayoría de los sacerdotes residían en la prop a Jerusalem o en sus contornos, pero algunos habitaban en aldeas bastante distantes, a las qué regresaban terminado su turno de servicio en Jerusalem. Otro tanto

hacían los simples levitas (cf. Lucas, 1, 23; 10, 31-32).

El oficio propio de los sacerdotes era el litúrgico. El conocer exactamente los requisitos que debían concurrir en un animal destinado al sacrificio, la medida de una determinada libación sagrada, los ritos preparatorios y ejecutivos de ciertas oblaciones. las prescripciones a observar en determinadas funciones y en general todas las normas escritas o tradicionales relativas a la materialidad de la liturgia, constituían la ciencia de que se enorgullecían los sacerdotes. En aquella sociedad teocrática, eran ellos los que ejecutaban con exactitud los sacrificios de animales, los derramamientos de sangre, las quemas de incienso que Dios mismo había prescrito y exigido. Con esto, el sacerdote creía haber cumplido su misión, y ser más benemérito de la sociedad que cualquier otra persona, ya que con aquella sangre y aquel incienso había aplacado a Dios y asegurado la protección de la colectividad. La participación del espíritu en la materialidad del rito había sido sin duda objeto de la predicación de los antiguos profetas, pero de hecho entraba muy poco

La mayoría de los sacerdotes permanecía ajena a las discusiones fre cuentes entre escribas y fariseos. Para el «profesional» del sacerdocio existía la Ley escrita, que garantizaba sus derechos sagrados, y buscar más allá habría sido pérdida de tiempo. Si alguna vez un sacerdote intervenía en las discusiones, era sólo para impugnar y rechazar cuanto afirmaban aquellos plebeyos y petulantes fariseos, hacia los que no sentía otra cosa que altanero desprecio. Esta actitud de aristocrática superioridad era más marcada en aquellos que, después del Sumo Sacerdote, ocupaban los más altos cargos en el Templo, como los de capitán (στρατηγός) del Templo (Act., 4, 1; 5, 24-26), tesorero y otros muy honoríficos y lucrativos. Ya vimos antes, según fuentes rabínicas, que tales cargos eran acaparados habitualmente por los miembros de las «familias de sumos sacerdotes» (§§ 33, 50).

- 55. Sería, en verdad, equivocado creer que estas camarillas familiares, situadas en la cúspide, fuesen dignas representantes de todos los sacerdotes que dependían de ellas, o que todos los descencientes de Leví fuesen obtusos profesionales de la liturgia, privados de genuina religiosidad. Por el contrario, sobre todo entre el bajo clero, constituído por los levitas, y aun entre los sacerdotes de familias menos conspicuas y educadas, debían existir espíritus profundamente religiosos, que pensaban en su interior en los beneficios antiguamente concedidos por Dios a Israel y aguardaban ansiosamente los que Dios prometiera para el futuro. Por citar un solo ejemplo, en una de esas familias rurales de sacerdotes se inició, el año 166 a. de J. C., el resurgimiento nacional de los macabeos, que despertara a una nueva vida el judaísmo a base de principios nacional-religiosos. De todos modos, esta parte buena y sana del levitismo era, como ocurre siempre, la menos ostentosa y bulliciosa, la menos indicada para atraer la atención en la convivencia social, ya que la atención del pueblo se concentraba en aquellos brillantes y altaneros sacerdotes que señoreaban el Templo y se repartían la dirección de los asuntos públicos con los procuradores romanos, con quienes se entendían bastante bien. Estas grandes figuras de la finanza y de la política ya que no de la religión eran, a los ojos del pueblo, el sacerdocio práctico, los descendientes efectivos de Leví y de Helí.
- 56. Luego era natural que la plebe no les amase. Una tradición rabínica refiere que, en una ocasión, el pueblo, exasperado, clamó en los atrios del Templo: ¡Fuera de acá, fuera, hijos de Helí! ¡Habéis manchado la casa de nuestro Dios! (Sukkah, pal. 1v, 54 d.). Los hijos de Helí eran los legítimos sacerdotes de Yahvé, y, por lo visto, poco gratos a los ojos del pueblo. Pero, ¿acaso serían gratos a su propio Dios Yahvé?

Al respecto, tenemos noticia de un hecho extraordinario, que merece recordarse, tanto por el singular momento histórico en que se produjo,

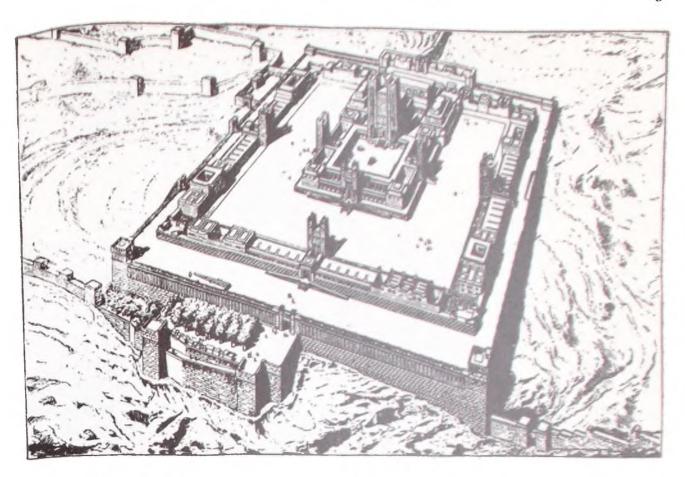


Fig. 13. — EL TEMPLO DE EZEQUIEL, CON LA PUERTA DE ORIENTE EN PRIMER TÉRMINO (Reconstrucción de Perrot y Chipiez)

como porque su referencia nos es proporcionada de modo concorde por el judío Flavio Josefo y por el pagano Cornelio Tácito. Relata el historiador judío que, uno de los años inmediatamente anteriores a la catástrofe nacional y al incendio del Templo, en la fiesta llamada Pentecostés, estando reunidos los sacerdotes en el templo interior — según tenían por costumbre para los oficios litúrgicos —, afirmaron haber notado primeramente una sacudida y un golpe y luego una voz colectiva que decia: «Nos vamos de aqui» (Guerr. jud., vi, 299). El que habitaba permanentemente en el Templo de Jerusalem y partía en aquel momento era Yahvé. Dios de Israel, que se expresa en primera persona del plural (como en el Génesis, 1, 26, cuando crea la Humanidad). De este modo entiende también el hecho el historiador pagano, confirmando en todo lo demás al judío: Expassæ repente delubri fores et audita maior humana vox «Excedere Deos»; simul ingens motus excedentium (Hist., v, 13).

Si aceptamos este hecho como verdadero, llegaríamos a la conclusión de que, no habiendo los hijos de Helí abandonado el Templo a pesar de los clamores del pueblo exasperado, Dios mismo lo abandonó dejando a los sacerdotes un Templo para siempre vacío de la presencia divina.

Y entonces aquel Templo se hundió para siempre.

EL GRAN SANHEDRÍN

57. Después del sumo sacerdocio, la máxima institución del judaísmo en la época de Jesús era el Gran Sanhedrín, supremo consejo nacional y religioso.

Aunque la tradición rabínica atribuya la fundación del Sanhedrín a Moisés, sus verdaderos orígenes no se remontan más allá del siglo 11 antes de J. C., cuando los monarcas seleucidas que dominaban la Palestina sancionaron también en Jerusalem la forma de gobierno local que estaba ya en vigor en muchas ciudades helenísticas: es decir, que reconocieron autoridad legal al consejo de ancianos que presidía los asuntos de la ciudad dándole potestad de legislar en materia civil y religiosa, con subordinación al supremo poder monárquico; de aquí que las decisiones de aquel consejo, como provenientes de la principal ciudad del judaísmo, tuvieron también valor normativo para las demás ciudades judías de la monarquía seleucida, aunque éstas tuvieron y conservaron sus consejos locales llamados igualmente «sanhedrines» (cf. Mateo, 10, 17; Marcos, 13, 9).

El Gran Sanhedrín, pues, nació como una forma de gobierno limitadamente autónomo concedido por monarcas extranjeros. Era por ello inevitable que su poder disminuyese en cuanto surgiesen, o una monarquía nacional, o un poder despótico interior. Así ocurrió primero durante la dinastía nacional de los macabeos-asmoneos, cuando el Sanhedrín gozó de gran poder al decaer el de esta monarquía, y más tarde, bajo el despótico Herodes, cuando no le quedó más que una sombra de poder.

En cambio, este poder creció bajo los procuradores romanos. Los romanos, siguiendo en Palestina su norma constante de dejar a los pueblos sometidos plena libertad en materia religiosa y libertad subordinada en los asuntos civiles interiores, encontraron que podía confiarse al Gran Sanhedrín de Jerusalem la administración de esa doble libertad, teniendo en cuenta, además, que el Gran Sanhedrín estaba compuesto de una mayoría de elementos aristocráticos, que eran, en las provincias, asaz más gratos a los romanos que los innovadores que representaban al pueblo bajo.

58. El Gran Sanhedrín se componía de setenta y un miembros, incluído el presidente, que era el Sumo Sacerdote. Aquellos miembros se dividían en tres grupos.



Fig. 14. — Vista aérea de la parte vieja de Jerusalem. Al fondo, el recinto del Templo de Salomón

El primero lo formaban los ««sumos sacerdotes», y comprendía ora los que ya habían estado investidos de tal dignidad, ora los miembros principales de las familias de las que habían salido los sumos sacerdotes. Este era, pues, el grupo representativo de la aristocracia sacerdotal, que seguía los principios saduceos, y que, en tiempos de Jesús, era el más fuerte de todos.

El segundo, o de los Ancianos (πρεσβύτεροι). representaba a la aristocracia laica, y se componía de los ciudadanos que por el volumen de sus rentas o por otras razones habían adquirido una autoridad eminente en la vida pública y podían aportar una eficaz contribución a la dirección de los negocios. También éstos pertenecían a la tendencia saducea.

El tercer grupo era el de los escribas o doctores de la Ley, formado en su mayor parte por laicos y fariseos (§ 41), aunque contaba con algunos elementos sacerdotales y saduceos. Era el grupo popular y dinámico por excelencia, frente a los otros dos, aristocráticos y estáticos. Por eso, durante la catástrofe del año 70, los dos primeros grupos desaparecieron barridos por la reacción popular y el Gran Sanhedrín quedó constituído sólo por los escribas.

La jurisdicción del Gran Sanhedrín alcanzaba, en teoría, al judaismo de todo el mundo, pero, en la práctica, en la época de Jesús, su autoridad era ordinaria y eficaz en Palestina, extraordinaria y débil en las comuni-

dades judaicas de fuera de Palestina, y resultaba tanto más débil cuanto más exiguas o más alejadas eran aquellas comunidades. Los judíos lejanos sólo excepcionalmente recurrían a aquel supremo consejo nacional, y, en general, sólo lo hacían cuando no lograban obtener justicia de sus sanhedrines o consejos locales.

59. Toda causa religiosa o civil que se relacionase con la Ley judaica podía ser juzgada por el Gran Sanhedrín, pero, de hecho, en distintas épocas se produjeron las limitaciones que ya indicamos. En tiempo de los procuradores romanos, las sentencias del Sanhedrín tenían sin más trámite valor ejecutivo y podían ser aplicadas recurriendo incluso a las fuerzas de policía judía o romana. Sólo un caso había substraído Roma de la autoridad ejecutiva del Gran Sanhedrín: el de sentencia capital, que podía ser dictada por el consejo, pero no ejecutada mientras no la confirmaba individualmente el magistrado representante de Roma (1).

Por lo demás, era solemne norma judicial evitar en lo posible sentencias capitales, y parece que esta norma fué seguida y que las condenas a muerte eran muy raras; algunos rabinos afirmaban que un Sanhedrín era severo en demasía si pronunciaba una sentencia de muerte cada siete años — o, según Rabbi Eleazar, hijo de Azarías, cada setenta —, mientras Rabbi Tarphon y Rabbi Aqiba aseveraban: Si nosotros fuésemos miembros del Sanhedrín, nadie habría sido condenado a muerte (Makkōth, 1, 10).

El Sanhedrín era convocado por el Sumo Sacerdote y se reunía en un lugar llamado «el aula de la piedra cuadrada» (lishkath haggāzīth), situado junto al ángulo sud-occidental del Templo interior, es decir, el accesible únicamente a los israelitas (§ 47). Hacia el año 30 de J. C. se trasladó a un sitio llamado «taberna» (hanūth), pero nada se sabe de la situación de este lugar, y quizá la referencia sea inexacta. En casos especiales de urgencia, el Sanhedrín podía reunirse también en la morada del Sumo Sacerdote. Los días festivos y los sábados no se celebraban sesiones.

60. He aquí algunas referencias rabínicas acerca de los usos de las sesiones y las normas de los procesos del Sanhedrín:

El Sanhedrín se sentaba en semicirculo, de modo que (sus miembros)

El Sanhedrín se sentaba en semicirculo, de modo que (sus miembros) pudiesen verse unos a otros. El presidente se sentaba en el centro y los ancianos se sentaban (por orden de ancianidad) a la diestra y siniestra de él (Tosefta Sanhedrīn, VIII, 1).

Dos secretarios de los jueces se sentaban ante ellos, uno a la izquierda y otro a la derecha, y recogían los votos de los que se pronunciaban por la absolución y de los que se pronunciaban por la condena. Rabbi Judas

⁽¹⁾ Algún erudito moderno ha sostenido que, bajo los procuradores, el Sanhedrín podía ejecutar sus propias sentencias capitales, pero las razones aducidas han convencido a muy pocos. El Talmud se contradice en este punto: niega tal autoridad al Gran Consejo en Sanhedrin, pal., 1, 18 a; VII, 24 b, y en otros lados parece confirmarla.



FIG. 15. — VISTA DE LAS MURALLAS DE JERUSALEM, CON LA PUERTA DORADA EN PRIMER TÉRMINO

decía que eran tres; había un tercero (además de los dos) que recogia los votos de los que absolvían y de los que condenaban (Sanh., IV, 3).

En el tribunal del aula de la piedra cuadrada, compuesto de setenta y un miembros, no había nunca (presentes) menos de veintitrés. Si alguno necesitaba salir, lanzaba una mirada en torno. Si quedaban veintitrés, salía; si no, no salía hasta que hubiese veintitrés. Permanecían sentados desde el «holocausto perenne» de la mañana al «holocausto perenne» de la tarde (que se ofrecían en el Templo hacia las nueve de la mañana y las cuatro de la tarde) (Tosefta Sanh., vii, 1).

Las causas civiles podian iniciarse con la defensa o la acusación; las penales sólo podían abrirse con la defensa. En las causas civiles bastaba la mayoría de un voto para dar la razón al demandante o al demandado; en las causas criminales, la mayoría de un voto bastaba para absolver, pero era precisa para condenar la mayoría de dos. En las causas civiles los jueces podían revisar la sentencia, ya en favor del demandante, ya del demandado; en las causas penales podían revisar la sentencia para absolver, no para condenar. En las causas civiles podían todos los jueces aducir argumentos en favor, ya del demandante, ya del demandado; en las penales sólo podían argumentar (todos) en pro de la absolución, no de la condena (1). En las causas civiles, el juez que aducia argumentos contra el demandado podía aducirlos contra el demandante, y viceversa; en las causas criminales, el juez que había argumentado en pro de la condena podía

⁽¹⁾ Ello significa que no era admisible la unanimidad en la condena, sino que uno de los jueces, al menos, había de hablar en favor del acusado.

argumentar en pro de la absolución, pero el que había hablado en pro de la absolución no podía desdecirse y argumentar en pro de la condena. Las causas civiles se discutían de día y se sentenciaban de noche. Las penales se discutían de día y se sentenciaban de día. Las causas civiles podían ser sentenciadas el mismo día, ya con la absolución, ya con la condena, pero las criminales sólo podían sentenciarse el mismo día si era para absolver. Si la sentencia era condenatoria, había de resolverse el día sucesivo, por cuya razón no se debatían (estas causas) las visperas de sábados y días de fiesta. En las causas civiles y en las cuestiones de pureza o impureza ritual, los jueces expresaban sus opiniones comenzando por el más anciano. En las causas penales, comenzando por los lados (donde se sentaban los más jóvenes, a fin de que no influyesen sobre ellos las sentencias de los más ancianos) (Sanhedrīn, IV, 1 y sigs.).

Los testigos eran interrogados sobre siete puntos: ¡En qué ciclo sabático (ocurrió el hecho)? ¡En qué año? ¡En qué mes? ¡En qué día del mes? ¡En qué día de la semana? ¡A qué hora? ¡En qué sitio?... ¡Conoces a este hombre? ¿Le amonestaste?... (Los jueces) escuchaban al acusado que asegurase tener testigos de descargo, siempre que en sus palabras pareciera existir algún fundamento. Si los jueces le reconocían inocente, le libertaban, y, si no, aplazaban la sentencia hasta el siguiente día. Se reunian de dos en dos, comían moderadamente sin beber vino durante todo el día y discutían durante toda la noche. A la mañana siguiente iban al Tribunal. Quien optaba por la absolución, decía: «Voto por la absolución y mantengo mi criterio». Quien optaba por la condena, decía: «Voto por la condena y mantengo mi criterio». El juez que hubiera sostenido la culpabilidad del acusado podía ahora mantener su inocencia, pero no al contrario. Si alguno cometía un error en la opinión que expresaba (afirmando lo contrario de lo que afirmara antes), los escribanos de los jueces le corregian. Si reconocían la inocencia (del acusado), absolvían. Si no, pasaban a la votación. Si doce absolvían y once condenaban, el acusado era declarado inocente. Si doce condenaban y once absolvían, o bien once condenaban y once absolvían absteniéndose uno, así como si veintidos absolvian o condenaban y uno se abstenía, se aumentaba el número de jueces (1). ¿Hasta qué número? De dos en dos, hasta setenta y uno (el Gran Sanhedrín en pleno). Si treinta y seis absolvían y treinta y cinco condenaban, se declaraba la inocencia (del acusado). Si treinta y seis condenaban y treinta y cinco absolvían, se discutía hasta que uno de los partidarios de la condena cambiase de opinión (Sanhedrīn, V, 1-5).

Estas y otras normas debían tener un valor teórico, y no fueron asentadas por escrito hasta mucho después de la época de Jesús. En la práctica, y en la época de Jesús, es muy verosímil que las cosas siguieran un rumbo muy distinto, especialmente en tiempos turbulentos, y aun en tiempos

⁽¹⁾ La razón de esto era que, debiendo ser los jueces veintitrés por lo menos, si uno se abstenía faltaba un juez efectivo.

normales cuando los jueces obraban bajo la influencia de contrapuestas pasiones. Como ejemplo de lo que ocurría en tiempos revueltos, podemos elegir el irrisorio proceso seguido, a fines del año 67 d. de 1 C., contra Zacarías, hijo de Baris (Baruch), por un burlesco tribunal de scienta miembros reunido en el Templo. Aun declarado inocente, el acusado fué muerto en el Templo mismo (Guerr. jud., IV, 335-344). Y en tiempos normales tenemos, como ejemplo de lo que ocurría, el proceso de Jesús.

61. Además del Gran Sanhedrín de Jerusalem, existían sanhedrines secundarios en las demás comunidades judías de Palestina y del exterior. Toda comunidad regularmente constituída debía tener su sanhedrín, compuesto de los más eminentes judíos del lugar, bajo la presidencia del archisinagogo.

Estos sanhedrines locales proveían a la resolución de los asuntos peculiares a su comunidad, pero aplicando las normas generales establecidas por el Gran Sanhedrín de Jerusalem. Podían incluso constituirse en tribunal para juzgar causas de menor cuantía relatives a individuos sometidos a su jurisdicción, y el juicio podía resolverse por condenas a multas pecuniarias y aun a penas corporales, entre ellas la flagelación hasta a treinta y nueve golpes (cf. II Corint., II, 24). Quien se rebelaba contra las sentencias del Sanhedrín local era excluído de la comunidad por un tiempo más o menos largo. La exclusión definitiva, pronunciada en la práctica muy raras veces, implicaba la maldición oficial del condenado y su exclusión del judaísmo.

LA SINAGOGA

62. El edificio llamado hoy «sinagoga» fué esencialmente un lugar de plegaria y de instrucción religiosa. Los paganos solían llamar a ese edificio, que en los tiempos de Jesús estaba muy difundido en sus regiones, con el nombre de «oratorio» ($\pi \rho \circ \sigma \in V_{\uparrow}$).

La función de la sinagoga tué de la mayor importancia en la historia del judaismo. Su objeto no era solamente el de substituir al único Templo israelítico, sino también el de confirmar y extender su eficacia cuando existia aún, y el de compensarla parcialmente cuando fué destruído. La sinagoga, pues, no significó una especie de contra-altar respecto al Templo, sino que fué más bien un pronao espiritual y una capilla subsidiaria.

La liturgia sacrifical al Dios de Israel no podía legítimamente ejecutarse sino en el Templo de Jerusalem, y tal norma permaneció siempre inconcusa para todos los israelitas ortodoxos. Pero evidentemente aquel unico Templo resultaba demasiado distante para muchos israelitas de la propia Palestina, y más remoto aún y más difícilmente accesible cuando la nación judía, con su Diáspora, comenzó a rebosar desde Palestina por distintas regiones extranjeras, en las que se iba asentando. Aquellos remotos fieles podían dedicar frecuentemente afectuosos pensamientos y preciosas ofrendas a su único santuario, pero raras veces podían visitarlo en persona y experimentar directamente su eficacia espiritual. Era, pues, necesario extender aquella eficacia entre los judíos, ya de la Palestina, ya de la Diáspora, y encontrar a la falta del Templo una compensación compatible con la más estricta ortodoxia. Por tales razones surgió la sinagoga.

Sus primitivos orígenes se remontan al cautiverio de Babilonia, cuando los judíos carecían del Templo de Jerusalem, que había sido destruído. Cierto que en aquellos tiempos no pudo existir la sinagoga propiamente hablando (a pesar de lo que pretenda la tradición rabínica), pero, no obstante, las asambleas que los fieles celebraban en torno a Ezequiel y a otros insignes personajes dejan entrever ya el núcleo de la sinagoga futura. Pero más tarde, aun después de la reconstrucción del Templo, los judíos de dentro y fuera de la Palestina solían reunirse en determinados lugares y en ciertos edificios, para practicar la oración y la instrucción religiosa, que no les cabía practicar en el lejano Templo y cuya práctica en un sitto común cualquiera resultaba inadecuada. Así nació y adquirió su catacterística fisonomía la institución sinagogal.

caracteristica iisonomia ia institucion sinagogai

Ya en el siglo III a. de J. C. se encuentran indudables referencias arqueológicas de edificios sinagogales, y en los siglos siguientes se multiplicaron de manera desmesurada dentro y fuera de Palestina Puede tenerse por cierto que en los tiempos de Jesús no había en Palescina centro habitado, aunque fuese de poca importancia, que no tuviese una sinagoga. Aunque sea una leyenda la afirmación rabinica de que en Jerusalem se contasen cuatrocientas ochenta sinagogas, una de ellas en el propio recinto del Templo, esa leyenda, sin embargo, se basa en una fuerte dosis de realidad. Y fuera de Palestina, en las distintas regiones del Imperio romano, son conocidos cerca de ciento cincuenta centros de población donde existían sinagogas. Sólo en la Roma del siglo 1 d. de J. C. se han encontrado pruebas de la existencia de trece distintas comunidades judaicas, cada una de las cuales tenía, ciertamente, una sinagoga por lo menos. Y considérese que, en conjunto, las comunidades debían ser más numerosas que aquellas de cuya existencia tenemos hoy fehacientes datos.

63. Desde el punto de vista arquitectónico, la sinagoga estaba fundamentalmente compuesta de una sala, generalmente rectangular y dispuesta de modo que los reunidos se acomodasen con el rostro dirigido hacia Jerusalem y su Templo. En Galilea, país de Jesús. casi todas las sinagogas de que existen restos tienen la entrada por el lado meridional, es decir, hacia Jerusalem, por cuya razón los congregados se volvían hacia la puerta después de entrar. Cabía que la sala estuviera dividida en naves columnadas y que en ellas se apoyase, en la periferia, un alto tablado. reservado quizá a las mujeres (matroneo). A veces, a la entrada de la sala existía un atrio con una pila para las abluciones, y a los lados del edificio estaban adosadas cámaras menores destinadas a escuela de niños y a albergue de peregrinos. La sala podía estar decorada con pinturas y mosaicos. Los motivos ornamentales en los templos más antiguos se limitan a representaciones de seres inanimados (palmas, candelabros de siete brazos, estrellas de cinco o seis puntas, etc.), pero más recientemente ostentaban también figuras de animales y hombres (Moisés, Daniel, etc.), lo que iba contra la conocida prohibición que existía en tiempo de Jesús.

El objeto principal del interior de la sala era el santo armario o arca ('ăron), donde se custodiaban los rollos de las Santas Escrituras. Estaba colocado en una especie de capillita, protegido por un velo y, según parece, iluminado por una o más lámparas que ardían ante él. En la sala había también un púlpito, fijo o movible, al que se subía primero el lector de la Escritura y después el siguiente orador. El resto de la sala estaba ocupado por escabeles, cuya primera fila era objeto de las ambiciones de todos, como la más honorífica. En ocasiones había asientos especiales dispuestos aparte, entre el armario sagrado v el púlpito, y destinados a

personajes ilustres.

- 64. El edificio sinagogal estaba confiado a un archisinagogo escogido entre los ancianos de la comunidad local, y el cual se cuidaba tanto de la buena conservación de los objetos del culto como del regular desarrollo de las reuniones. Tenía a sus órdenes un «ministro» (hazzān), especie de sacristán, que atendía a varios menesteres materiales, como tocar la trompeta al empezar y concluir el sábado, sacar del armario sagrado los rollos de la Escritura, ejecutar la flagelación de ciertos culpables condenados por el Sanhedrín local (§ 61), etc. A veces, este sacristán servía también de maestro de escuela a los niños que se reunían en una habitación contigua.
- 65. En la sinagoga se celebraban reuniones todos los sábados, mañana y tarde, y los demás días festivos, pero, a más de estas reuniones de precepto, podían celebrarse otras, especialmente los lunes y jueves, y en ocasiones particulares. La sinagoga, en efecto, se convirtió cada vez más en el bastión espiritual del pueblo. En ella se reavivaban continuamente los principios nacionales-religiosos que debían distinguir a Israel de las demás naciones; en ella se leían las Santas Escrituras, se recordaban las tradiciones, se recitaban las plegarias que aun hoy día siguen constituyendo el patrimonio moral del judaísmo, se cimentaba la unión, ya entre los judíos de una misma localidad, ya entre las comunidades de una región determinada y también del resto del mundo, unión que fué la máxima fuerza del judaísmo, sobre todo después de la catástrofe del 70.

fuerza del judaísmo, sobre todo después de la catástrofe del 70.

Para que una reunión fuese regular, debían asistir a ella diez hombres como mínimo. En tiempos bastante posteriores, para asegurar el número se subvencionaba a diez judíos de la comunidad, a fin de que, incluso fuera del sábado y de los días festivos, se mantuviesen libres de toda ocupación para poder acudir a las reuniones.

66. La reunión se iniciaba con la recitación del trozo de las Escrituras llamado, de la palabra con que comienza, Shěma' («¡Escucha!»), y compuesto de tres pasajes del Pentateuco, en el primero de los cuales (Deuteronomio, 6, 4-9) se ordena el amor de Dios, en el segundo (Deut., 11, 13-21) la observación de los mandamientos de Dios y en el tercero (Números, 15, 37-41) se exige que hasta las orlas de los vestidos recuerden los mandamientos de Dios. Este fragmento escritural constituía el primero y fundamental acto religioso del israelita, el acto de fe con el que afirmaba solemnemente que creía en el único Dios y le amaba. Por eso Jesús respondió al escriba que le preguntaba cuál era el primero de los mandamientos, citando precisamente el principio del Shěma' (Marcos, 12, 29). Después del Shěma' se recitaba el Shěmōnē 'esrē («dieciocho»), es decir, una serie de dieciocho breves plegarias expresivas de adoración,

Después del Shema' se recitaba el Shemone 'esre («dieciocho»), es decir, una serie de dieciocho breves plegarias expresivas de adoración, obcdiencia y esperanza en el Dios de Israel. Es muy probable que esta serie de oraciones fuese ya recitada en las sinagogas en la época de Jesus,



Fig. 16. - Capilla de la antigua sinagoga de Nazareth

pero en tal caso debía ser algo diferente y más breve de la recensión (babilónica) hoy oficialmente en uso, la cual consta en realidad de diecinueve plegarias y es posterior, con mucho, a la catástrofe del 70, a la que alude. Más antigua es otra recensión (palestinense) descubierta hace algunas decenas de años, pero tampoco ésa podía ser usada en tiempos de Jesús, ya que su duodécima oración contiene una imprecación contra los cristianos en estos términos: No haya esperanza para los apóstatas, desarraiga pronto en nuestros días el reino soberbio (sin duda el Imperio romano). Y los nazarenos (cristianos) y herejes perezcan al instante; sean borrados del libro de la vida, y no sean inscritos al lado de los justos. ¡Bendito seas tú, oh Yahvé, que doblegas a los soberbios! Esta maldición dirigida expresamente contra los cristianos ha desaparecido en la recensión posterior (babilónica), en la que es substituída por una maldición contra los soberbios e impíos en general. Sin embargo, el empleo de la fórmula de anatema contra los cristianos es atestiguado todavía en el siglo iv por San Jerónimo (in Isaiam, 5, 18-19; 49, 7). Probablemente la fórmula fué introducida en los tiempos de Rabbi Gamaliel II, hacia el año 100 (cf. Berakōth, 28 b), en tanto que el texto total probablemente en uso en tiempos de Jesús carecía, evidentemente, de tal anatema.

67. Después del Shěmōnē 'esrē se procedía a la lectura de las Sagradas Escrituras. Se comenzaba con la Torah (Pentateuco), la cual era dividida en 154 secciones (excepcionalmente, incluso en más), de modo que su lectura continuada se terminaba completamente en tres años. Seguía la lectura de los libros llamados "Profetas" en el canon hebraico — a saber: los libros desde Josué hasta los profetas menores —, la cual se realizaba con cierta libertad de elección y de extensión.

Los textos se leían en la lengua hebrea original, pero, como en la época de Jesús el pueblo hablaba en arameo y muy pocos comprendían el hebreo, los pasajes, a medida que se leían, iban siendo traducidos al arameo. Estas traducciones, que ya en tiempos de Jesús habían asumido una forma típica tradicional, fueron más tarde consignadas por escrito, y constituyeron los $Targum(\bar{\imath}m)$ bíblicos.

Terminada la doble lectura con la correspondiente traducción, seguía un discurso instructivo que giraba en torno a algún pasaje de la lectura realizada, explicándolo y extrayendo de él enseñanzas prácticas. Este discurso podía pronunciarlo cualquiera de los presentes, y aunque generalmente el archisinagogo invitaba a que lo hiciesen los que él juzgaba más idóneos para ello, quien lo desease podía ofrecerse espontáneamente. En la práctica, los oradores eran personas versadas en el conocimiento de las Escrituras y tradiciones sagradas, es decir, los escribas y fariseos.

La reunión terminaba con la bendición sacerdotal contenida en el Libro de los Números (6, 22, sigs.). Si entre los presentes se encontraba algún sacerdote, era él quien recitaba la bendición y los demás respondían: Amen. En otro caso, era recitada, a modo de imploración, por todos los presentes.

PRÁCTICAS Y CREENCIAS DEL JUDAISMO

68. Entre todas las prescripciones externas de la religión judaica, las dos principales eran, en tiempos de Jesús, el rito de la circuncisión

y la observancia del sábado.

Especialmente contra estos dos pilares del judaísmo había dirigido su violencia la persecución desencadenada en Palestina por Antíoco IV Epifanes, el año 167 a. de J. C. Pero aquellos pilares, aunque cuarteados, resistieron. Al sobrevenir la paz religiosa y la autonomía nacional, no sólo tales pilares fueron reforzados, sino que, por natural reacción, se los consideró bajados, tal como eran, del cielo. Poco antes del año 100 antes de J. C. un judío palestino, muy celoso y acaso fariseo, autor del apócrifo Libro de los Jubileos, llegaba al extremo de informar que los ángeles en el cielo observaban ambas prescripciones del judaísmo, porque estaban circuncidados (xv, 27) y respetaban el sábado (u, 18) y que hasta el mismo Dios observaba el sábado en el cielo (II, 19, 21). La sucesiva tradición rabínica continuó por aquel camino. Se afirmó que en el otro mundo Abraham se colocará a la entrada de la Gehenna (Infierno) y no permitirá que descienda a ella ningún israelita circunciso; no obstante, si a Abraham se presenta un israelita tal que en su vida haya sido un insigne bribón. el patriarca de los hebreos primero borrará milagrosamente de su cuerpo las señales de la circuncisión y sólo después de esto lo arrojará a la Gehenna (Genesi Rabbā, XLVII, 8). En resumen, estando circuncidado no se entraba en la Gehenna, y al parecer sucedía lo mismo si se había observado el sábado. Se trata evidentemente de creencias especiales, más o menos difundidas entre gentes doctas y plebeyas; pero, en todo caso, son síntomas característicos de un determinado estado de ánimo.

69. La circuncisión era la señal de que se pertenecía a da nación predilecta del Dios Yahvé, el certificado de participación en la descendencia espiritual de Abraham y en las ventajas de la alianza acordada entre él y Yahvé (Génesis, 17, 10 y sigs.). Por eso el máximo oprobio de los paganos, a los ojos de un israelita, era el de ser incircuncisos, apelativo que se les aplicaba cuando se les quería infligir la máxima humillación.

El niño recibía la circuncisión al octavo día de su nacimiento y la operación era ejecutada por cualquier judío — con preferencia el padre

del niño — y, habitualmente, en su morada. En aquella ocasión se imponíat oficialmente nombre al niño.

70. La observancia del sábado era objeto de minuciosísimas prescripciones por parte de los rabinos, según cabe deducir de muchos pasajes del Talmud y especialmente de sus dos tratados Shabbath y Erubīn, dedicados casi exclusivamente a este tema.

El precepto del sábado, aplicado en todo su rigor, hubiera implicado la abstención de toda actividad, incluso la de defender la propia vida amenazada a mano armada — como, en efecto, no la defendieron bastantes judíos durante la persecución de Antíoco IV Epifanes (I Macabeos, 2, 31-38) — e incluso la de atender a cuanto es necesario para satisfacer las necesidades corporales, según hacían los esenios (Guerr. jud., 11, 147). Pero evidentemente semejante rigor no podía conciliarse con las exigencias de la vida social. De ello se desprendían numerosas normas rabínicas tendentes a conciliar la pureza del principio teórico con las exigencias de la práctica.

Según los rabinos, hay 39 grupos de actos con los cuales se violaba el sábado (Shabbath, VII, 2): tales eran los casos de hacer o deshacer el nudo de una cuerda, apagar una lámpara, dar dos puntadas de costura (numéricamente dos), escribir dos letras (del alfabeto), etc. Sin embargo, la casuística rabínica aligeraba a menudo el rigor de las normas genéricas. Así, respecto a la prohibición de desatar el nudo de una cuerda, por ejemplo el de la cabezada de un camello, Rabbi Meir sentenciaba que, si el camellero podía desatarlo con una sola mano, no violaba el sábado. También estaba prohibido apretar un nudo de cuerda para introducir un cubo en el pozo, pero se dictaminó que si el nudo no era de cuerda, sino de una cinta cualquiera, no se violaba el sábado.

Los casos de interpretación benigna se multiplicaron mucho. A ellos se dedicó especialmente el tratado Erubin, el cual, mediante artificios jurídicos, tiende a hacer lícito el transporte fuera de la propia tierra o casa de un objeto determinado, siendo así que todo transporte estaba prohibido, aunque se tratara del de un higo seco (Shabbath, VII, 3 y sigs.). El mismo tratado se propone también aumentar la medida del paseo o camino permitido en sábado, y que, como regla, no debía exceder de dos mil codos, esto es, unos novecientos metros.

71. El sábado judaico comenzaba, conforme al cómputo del calendario hebreo, al anochecer de nuestro viernes y terminaba al anochecer de nuestro sábado. La tarde del viernes se llamaba «vigilia del sábado» y también «parasceve» (παρασκευή) o «preparación». Este último calificativo se debía a que durante aquella tarde se preparaba todo lo que no podía hacerse durante el sábado, incluso la comida, ya que uno de los 39 actos prohibidos era el de encender fuego.

El rigor del reposo sabático podía ceder ante razones de naturaleza superior, pero también a éstas alcanzaba la minuciosidad casuística de los

rabinos. El sábado, desde luego, se permitía la circuncisión, pero con al gunas limitaciones respecto a los actos accesorios. Era lícito preparar lo sacrificios pascuales, pero prescindiendo de lo que no fuera estricuamente

necesario. El sacerdote de servicio en el Templo podía ejecutar los actos materiales de la liturgia prescrita, v si se hería un dedo podía curárselo dentro del Templo, pero no fuera. Respecto a la asistencia sanitaria se había establecido que el reposo del sábado quedaba anulado ante el peligro de vida (Joma, viii, 6), pero, como de costumbre, la norma recibía limitaciones de varios géneros. El Talmud permitía a quien tuviera dolor de muelas enjuagarse con vinagre, a condición de tragárselo, ya que ello era tomar alimento; pero no escupirlo, porque ello equivalía a medicinarse (Tosefta Shabbath, XII, 9). Igualmente, autorizaba, a quien tuviese dislocado un pie o una mano, a bañárselo en agua fría como de costumbre (ablución cotidiana), pero no a agitarlos dentro (ablución medicinal) (Shabbath. xxII. 6).



Fig. 17. — Puerta de la antigua sinagoga de Kefr Bir Im. (Galilea)

Abstracción hecha de esta legislación sofocante, el sábado era para los judíos día de alegría y de religiosa espiritualidad. El mismo Talmud prescribe que se reserven para ese día los mejores manjares, preparándolos la víspera. Se usaban también ornamentos y ropas de fiesta. Buena parte del tiempo se empleaba en prácticas religiosas en la sinagoga o en la casa propia o en lecturas piadosas, favorecidas por la forzada inactividad.

72. Si la circuncisión alcanzaba al judío una sola vez en la vida y el sábado una vez a la semana, existía un complejo de leyes que no le

dejaban libre nunca y le acompañaban a toda hora del día y de la noche: las leyes sobre pureza e impureza.

Para el judío, la mácula moral del pecado no se producía sin una especie de mácula física también, así como, en compensación, el contacto con determinados objetos que eran efecto de pecado o en algún modo se referían al pecado, producía en quien los tocaba un rebajamiento espiritual, una especie de mácula moral. Los casos eran innumerables y, más aún que el reposo del sábado, proporcionaron temas inagotables a la legislación rabínica.

De los seis «órdenes» o grandes secciones en que está dividida la Mishna — esto es, la parte fundamental del Talmud —, un orden entero, Tohorōth ("pureza"), compuesto de doce tratados, se ocupa de este asunto. Para tener una vaga idea del contenido, basta citar los nombres de los tratados: Kelīm («vasos»), trata sobre los vasos y otros objetos de familia tratados: Kelīm («vasos»), trata sobre los vasos y otros objetos de familia y su pureza: Ohalōth («tiendas»), sobre la pureza de las habitaciones, especialmente en casos de haber en ellas un cadáver; Nega'īm («plagas»), sobre las manifestaciones de la lepra; Parah («vaca»), sobre la vaca roja (Números, 19); Tohorōth («pureza»), sobre las impurezas que cesan con la puesta del sol; Miqwa'ōth («baños»), sobre los requisitos de los aljibes; Niddah («menstruación»), sobre lo referente a ella; Makshirīn («preparaciones»), sobre los líquidos que transmiten impureza; Zabīn («efundentes»), sobre los hombres afectados de pérdidas seminales; Tebūl jōm (kinmerso en el día»), sobre quién ha realizado la inmersión purificadora, pero no está puro hasta la puesta del sol; Jadajīm («manos»), sobre la pureza de las manos; Uqsīn («pedúnculos»), sobre los pedúnculos de la fruta considerados como transmisores de impureza. Cada uno de estos tratados contiene un mínimo de tres capítulos y un máximo de treinta, y desciende a tales minuciosidades de casos y de preceptos a ellos relativos, que es imposible extractarlos, ni aun sumariamente.

No se imagine que semejante cúmulo de prescripciones fuese suge-No se imagine que semejante cumulo de prescripciones fuese sugerido por minas meramente higiénicas o pudiese tomarse a la ligera. Al contrario: el espíritu que lo había dictado era estrictamente religioso, y quien no lo cumpliera habría violado preceptos sagrados. Encontramos, en efecto, sentencias rabínicas de este género: Quien come pan sin lavarse las manos, es como quien frecuenta una meretriz... quien descuida el lavarse las manos será desarraigado del mundo (Sotah, 4 b). Otras veces se pregunta que quiénes son los del «pueblo de la tierra», esto es, aquellos que según el gran Hillel, no temán el presedo y no cran piedese. se pregunta que quiénes son los del «pueblo de la tierra», esto es, aquellos que, según el gran Hillel, no temían el pecado y no eran piadosos (§ 40), y se contesta que los que comen manjares profanos y no en estado de pureza, es decir, sin lavarse las manos (Berakhōth, 47 b). En ocasiones se citan sentencias de excomunión dictadas contra quienes descuidaban la limpieza de las manos antes de comer (Berakhōth, 19 a; Edujjōth, v, 6). Estas prescripciones y las sanciones correspondientes se extendían desde el lavatorio de manos hasta las varias especies de manjares puros desde el lavatorio de manos hasta las varias especies de manjares puros desde el lavatorio de manos hasta las varias especies de manjares puros desde el lavatorio de manos hasta las varias especies de manjares puros de la vida diaria estudiadas en los

susodichos doce tratados. Por ellas se tendrá una idea de la rigida clausura que la casuística rabínica imponía a la vida social en fuerza de un principio religioso. Sobre aquella floritura de sentencias se tendían e sobre

un lecho de rosas los legistas fariscos, quienes invitaban a los israelitas piadosos a hacer otro tanto si querían observar realmente los mandamientos de Yahyé Pero el israelita piadoso que trataba de adaptarse a aquello se encontraba en realidad como sobre un techo de espinas que laceraban constantemente su conciencia sin darle consuelo alguno de íntima religiosidad.

73. Eso era lo que sucedía en la inmensa mayoría de los casos, en los cuales no se iba más allá de un mero formalismo. Sin embargo, no faltaban espíritus escogidos que, profundizando más, alcanzaban la espiritualidad religiosa de que habría debido estar animada la observancia de aquella pureza legal. ya establecida en el Antiguo Testamento. Así. un maestro poco poste-



Fig. 18. — ROLLOS SAURADOS DE LA TORAN, PROTEGIDOS EN CAJAS METALICAS EN UNA SINAGOGA DE JERUSALEM

rior a Cristo, es decir, Johanan ben Zakkai, muerto hacia el año 80 después de J. C., podía advertir a sus discípulos: En vuestra vida, ni el muerto vuelve impuro, ni el agua vuelve puro, más bien es la prescripción del Rey de reyes; Díos ha dicho: «Yo he establecido una norma, yo he impuesto una prescripción: ningún hombre tiene el devecho de transgredir mi prescripción» (Pesiqta, 40 b). Desgraciadamente, perlas semejantes son extremadamente raras en el oceano de la casuística rabínica.

74. Además de la fiesta semanal del sábado, el judaísmo observaba otras fiestas periódicas, de las que las principales eran la de Pascua, la de Pentecostés y la de los Tabernáculos. Estas tres eran llamadas «fiestas de peregrinación», porque todos los israelitas varones, al llegar a una edad determinada (en fijar la cual no estaban muy de acuerdo los rabinos), estaban obligados a visitar el Templo de Jerusalem.

La solemnidad de la Pascua se celebraba en el mes llamado Nisán. que correspondía, poco más o menos, al espacio comprendido entre la mitad de nuestro marzo y la mitad de nuestro abril. La Pascua comenzaba en la tarde del día 14 de dicho mes y se unía inmediatamente con la afiesta de los ázimos», que se celebraba durante los siete días siguientes (15-21 Nisán). Por esto, en la práctica, los ocho días del 14 al 21 cran llamados indistintamente «Pascua» o «Azimos». Desde las diez u once del día 14 de Nisán, hasta el más pequeño trozo de pan fermentado se hacía desaparecer de todas las casas judías, siendo de estricto rigor para el resto del día y los siete siguientes el uso del pan ázimo. La tarde del mismo día 14 se efectuaba la inmolación de las víctimas pascuales (corderos). La inmolación se verificaba en el atrio interior del Templo por el cabeza de familia o de grupo que llevaba el cordero. La sangre de las víctimas se recogía y se entregaba a los sacerdotes, quienes la derramaban junto al altar de los holocaustos. Inmediatamente después de la inmolación, en el mismo atrio del Templo, la víctima era degollada y privada de algunas partes internas, y tras esta preparación se entregaba a la familia o grupo a que pertenecía.

Aquella tarde del 14 de Nisán los atrios del Templo se convertían, pues, en escenario de una sangrienta carnicería. Enorme era, en efecto, la afluencia de judíos procedentes, ya de Palestina, ya de la Diáspora, que acudían a degoliar el cordero, tanto que, no pudiendo contener los atrios del Templo a cuantos acudían, se establecían desde las dos de la tarde en adelante tres turnos de entrada y entre turno y turno se cerraban las puertas de acceso. Flavio Josefo nos suministra un cómputo preciso hecho en interés de las autoridades romanas en tiempos de Nerón, probablemente en el año 65, y del que resulta que sólo en la tarde pascual de aquel año fueron degolladas 255.600 reses (Guerr. jud., v1, 424). Semejante matanza, aunque sólo fuera de corderos, debía producir un lago de sangre suficiente para enrojecer todos los pavimentos y muros del Templo.

75. Una vez devuelto a la familia, el cordero era asado aquella misma tarde para el banquete pascual. Este comenzaba generalmente después de la puesta del sol y se prolongaba hasta medianoche o más aún. A cada mesa se sentaban no menos de diez personas y no más de veinte, que se acomodaban en divanes bajos en torno a la mesa. Había prescripciones relativas a que circulasen, por lo menos, cuatro copas rituales de vino, pero podían circular otras no rituales antes de la tercera; no ya entre la

tercera y la cuarta. No se sabe con certeza si todos los comensales bebíar en una misma copa de grandes dimensiones, o si cada uno tenía la suya Tal vez ambas prácticas estaban admitidas.

Se comenzaba por escanciar la primera copa y recitar una mación con la que se bendecía en primer lugar el día festivo y después el vine (o al revés, según otra escuela rabínica). Luego se llevaban a la mesa, a la vez que el pan ázimo, hierbas silvestres y una salsa especial (harōseth) en la que esas hierbas se empapaban. Después se llevaba el cordero asado

En seguida se escanciaba la segunda copa y el cabeza de familia, habitualmente a petición convencional del hijo, pronunciaba un breve discurso para explicar el significado de la fiesta, recordando los beneficios dispensados por Yahvé a la nación predilecta y su liberación del cautiverio de Egipto. Después se consumía el cordero y las hierbas silvestres, mientras circulaba la segunda copa. Luego se pasaba a recitar la primera parte del Hallel, himno constituído por los salmos hebraicos 113-118 (Vulgala, 112-117), y a continuación se recitaba una bendición con la que comenzaba un verdadero banquete, precedido del usual lavatorio de manos, pero no regulado por particulares ceremonias y compuesto de diversos manjares. Se escanciaba la tercera copa y se pronunciaba una oración de gracias. Luego se recitaba la segunda parte del Hallel y se escanciaba la cuarta copa.

Tal era el rito de la Pascua judaica, según lo describe, aunque con algunas vaguedades, la tradición rabínica (Pesahīm, x, 1 y sigs.). Es presumible que éste era el uso seguido, en tiempos de Jesús, por la corriente de los fariseos y seguramente también por la gran mayoría del pueblo que les seguía.

76. La fiesta siguiente a la Pascua era la llamada de las (siete) Semanas, o Pentecostés. Este último calificativo es griego (aquincuagésimam jornada) y designa, como el precedente, el espacio de tiempo que separaba Pentecostés de Pascua. La fiesta duraba un solo día, en el cual se ofrecían al Templo los nuevos panes de la reciente recolección, a la vez que sacrificios especiales. No era ésta una fiesta de carácter muy popular, pero sin embargo acudían a ella muchos judíos de las lejanas regiones de la Diáspora, ya que la fiesta caía en época propicia a la navegación y a los viajes largos.

Unos seis meses después de la Pascua se celebraba la fiesta de los Tabernáculos o de las Cabañas, el día 15 del mes Tishri, entre fines de septiembre y principios de octubre. Duraba ocho días. Era fiesta alegre y muy popular, y como recordaba la permanencia de los antiguos hebreos en el desierto, y a la vez celebraba el fin de la vendimia y de la recolección, el pueblo construía en plazas y terrados cabañas de hojarasca a modo de tabernáculos, cobijándose en ellas; de aquí el nombre de la fiesta. Se acudía al Templo llevando un manojito de palma con mirto y sauce (el Lulab o Lolab frecuentemente reproducido en las catacumbas judaicas)

en la mano derecha y un fruto de cedro en la izquierda. La noche del primer día, el Templo era profusamente iluminado. En las mañanas de los primeros siete días, un sacerdote esparcía sobre el altar una pequeña cantidad de agua llevada procesionalmente desde la fuente de Siloé.

77. El 10 del mismo mes Tishri caía la solemnidad de la Expiación o del Kippur, que era de reposo y de ayuno absoluto. En ella oficiaba el Sumo Sacerdote en persona, que entraba, por única vez durante el año, en el «santo de los santos» del Templo (§ 47) y ejecutaba la simbólica liturgia del macho cabrío expiatorio (Levítico, 16; Hebreos, 9, 7).

Había otras dos fiestas de carácter popular. La de las *Encenias* o de la Dedicación que caía el 25 del mes Kislew (fines de diciembre), duraba ocho días y recordaba la reconsagración del Templo, hecha por Judas Macabeo el 164 a. de J. C. Se llamaba también «fiesta de las luces», por las muchas luminarias que en ella se encendían, y tenía la índole de un triunfo nacionalista. La fiesta de los Purim («suertes»), que tenía lugar los días 14 y 15 del mes Adar (febrero-marzo), evocaba la liberación de los judíos por medio del sorteo en tiempos de Esther.

Aunque sólo durante el Kippur era obligatorio el ayuno para todos los judíos, se observaban también otros ayunos públicos o privados. Muchos ayunaban espontáneamente para conmemorar aniversarios de antiguas calamidades, como la destrucción de Jerusalem hecha por Nabucodonosor el 586 a. de J. C. También podían ser prescritos ayunos públicos por el Gran Sanhedrín con motivo de calamidades presentes, como epidemia, sequía o semejantes. Eran muy frecuentes también los ayunos motivados por devoción privada. Los fariseos en particular daban mucha importancia al ayuno del lunes y jueves.

78. Los conceptos religiosos de los judíos de la época de Jesús han sido objeto de amplios y cuidadosos estudios recientes, para los cuales, con acierto, se han aprovechado varios escritos apócrifos y rabínicos que antiguamente no se tenían en cuenta. Se encuentra en aquellos conceptos que los principios fundamentales de la religión hebrea se conservan generalmente, pero a menudo han sido modificados, a veces adulterados y, sobre todo, sufrido amplificaciones y desarrollos de que no se encuentra traza en los antiguos escritos del hebraísmo. Examinemos brevemente algunos de los conceptos más relacionados con la vida de Jesús.

La fe en el mundo de los espíritus estaba bastante más desarrollada que en los tiempos inmediatamente posteriores al cautiverio de Babilonia y mucho más que en los anteriores. Motivó tal desarrollo el contacto mantenido, durante y después del destierro, con los persas, cuyo mazdeísmo admitía una amplia angelología; no obstante la fe judaica en los espíritus se conserva siempre dentro de la ortodoxia de un riguroso monoteísmo, ya que ignora el principio dualista del mazdeísmo, considera todos los

espíritus como seres subordinados al único Dios y no extiende a los espíritus el culto debido a la Divinidad.

Innumerables son los espíritus, divididos en dos categorías, buenos y malos. Los primeros son ministros especiales de la Divinidad y amigos del hombre; los segundos, aunque subordinados al poder divino, son hos-

tiles a él y enemigos del hombre. Unos y otros, aunque espirituales, no son del todo inmateriales, sino compuestos de una substancia etérea y fluvente, luminosa u opaca según el espíritu sea bueno o malo.

Especialmente, los escritos apócrifos, que reproducen con frecuencia las creencias más divulgadas y populares, están muy informados acerca del mundo de los espíritus. Entre los buenos, algunos son llamados «ángeies de la Faz». porque están constantemente ante la faz de



Fig. 19. — EL PENTATEUCO, EN ROLLOS CONSERVADOS EN NAPLUSA, SAMARIA

Dios, y otros son «ángeles del Ministerio». Parte de éstos están adscritos al gobierno de los astros y de la tierra, otros al de los varios linajes y naciones humanos, y aun al de los individuos en particular. No faltan quienes están encargados de guiar a los muertos en sus caminos de ultratumba, ni quienes tienen la misión de atormentar a los demonios.

Existe también una jerarquía entre los espíritus buenos. Además de las clases de los Seraphīm y los Kerubīm ya conocidas en el antiguo hebraísmo, aparece la de los Ophanīm, los cuales no duermen nunca, haciendo la guardia al trono de la Majestad (divina) (Enoch, 71, 7. sigs.). En presencia de la Divinidad hay siempre siete espíritus, cuatro de los cuales son Miguel, Rafael, Gabriel y Uriel. El último es cambiado a menudo por Fanuel (Enoch, 9, 1; 20, 1-8; 40, 9-10; etc.). Ordinariamente, Miguel es el vengador de la gloria de Dios. Rafael el ángel de las curaciones corporales, Gabriel el ángel de las revelaciones particulares y Uriel el conocedor de los hechos ocultos.

No había certeza sobre en cuál de los seis días de la Creación fueron creados (1) los ángeles. Algunos la atribuían al primer dia, otros al se-

⁽¹⁾ Véasc nota posterior. (Nota del Traductor.)

gundo. otros al quinto. También era incierto el origen de los espíritus malos. Según algunos, eran los espíritus de los «gigantes», nacidos del comercio carnal de algunos ángeles que se dejaron seducir por las hijas de los hombres (cf. Gen., 6, 1, sigs.); pero era más aceptada la otra opinión. según la cual los espíritus del mal eran ángeles caídos de su antiguo estado de gloria. Su jefe era un ser que al principio se denominaba con apelativo común como el sātān, es decir, «el acusador», «el adversario», siempre precedido de artículo. Más adelante, el calificativo se convierte en nombre propio y pierde el artículo: Sāṭān. Otros apelativos más recientes que se le aplican son Belial (Beliar), Beelzebul (Beelzebub o Belcebú), Asmodeo, Mastema y algunos más de diversa procedencia.

Los espíritus malos vagan en las capas inferiores del aire o moran en lugares desiertos, ruinas, tumbas u otros lugares impuros, y a veces hasta en edificios habitados por el hombre. Frecuentemente toman como morada el propio cuerpo del hombre, posesionándose de él. Obran, dentro y fuera de estos lugares, con preferencia por la noche y siempre para sembrar entre los hombres daño y discordia. Los males, físicos o morales, son producidos o estimulados por ellos, que esparcen enfermedades, infortunios, locura. escándalos, discordias, guerras. Tientan a los justos, guían a los impíos, difunden la idolatría, enseñan la magia y, en suma, se oponen sistemáticamente a la Ley del Dios de Israel.

79. Las creencias relativas a la vida de ultratumba no estaban menos desarrolladas, en tiempos de Jesús, que la angelología. Sobre la vida del más allá, el antiguo hebraísmo, a juzgar por los documentos llegados hasta nosotros, se había mantenido en una gran imprecisión de conceptos, aunque aisladas afirmaciones nos induzcan a sospechar que el patrimonio conceptual relativo al caso era más rico de lo que puede parecernos. En cualquier caso, los conceptos fundamentales sobre ultratumba habían sido antiguamente los siguientes:

La morada de los muertos era denominada Sheol (she'ōl, siempre en femenino) y se imaginaba como una inmensa caverna colocada en los subterráneos del Cosmos (1). Allí, los difuntos, los Repha'īm («extenuados», «adormecidos»), vagaban como sombras por una tierra de tinieblas y de

⁽¹⁾ El autor se cuida más de la exposición y la claridad del estilo, que de la exquisitez literaria del mismo, como habrá observado el lector. La expresión «subterráneos del Cosmos» es evidentemente inapropiada y sólo cabe admitirla en sentido figurado; pero me ha parecido necesario respetarla tal como el autor la emplea. Siguiendo esta norma de reproducir lo más fielmente posible el estilo del original, he transcrito incluso sus repeticiones (como «el día de la Creación en que fueron creados los ángeles» = «a quale dei sei giorni della creazione assegnare la creazione degli angeli», dice el autor).

Téngase en cuenta que el valor de esta obra no consiste en su galanura literaria, y no se olvide que los estrechos cánones impuestos por la lengua castellana no rigen con idéntica fuerza en otros idiomas.

El Padre Ramón Roquer, a cuya competencia teológica y filosófica ha sido encomendada la misión de revisar esta versión castellana, coincide conmigo en el modo de traducir a Ricciotti, aunque la fidelidad vaya en detrimento de la belleza y perfección de estilo. (Nota del Traductor.)

obscuridad, tierra de negrura y de caligine (Job, 10, 21-22), si bien otras veces se habla de aquellas sombras como animadas todavía de pasiones humanas (Isaías, 14, 9 y sigs.) y susceptibles de comunicarse con los vivos por medio de la evocación nigromántica (I Samuel, 28, 8 y sigs.). Nadie podía salir de la Sheol una vez descendido a ella (Job, 7, 9-10; 10, 21; no obstante, véase el célebre y discutido pasaje de 19, 23-27). Ninguna sanción moral de premio o castigo en la Sheol, como consecuencia de la conducta observada en la vida terrena, queda atestiguada de modo inequívoco y claro en los documentos más antiguos.

80. Estos conceptos vagos e inciertos se mantuvieron largo tiempo incluso después del cautiverio de Babilonia y los encontramos expresados aún a principios del siglo II a. de J. C. por un escriba tan docto como el Siracida (*Eclesiástico*, texto griego, 17, 22-23, 27-28; 41, 4, 6-7). Pero ya en el destierro habíanse difundido los gérmenes de un nuevo fermento, que debía transformar lentamente el aspecto de la cuestión. dándole una solución más adecuada a los nuevos tiempos.

En el cautiverio, Ezequiel (18, 1 y sigs.) había asentado en el campo de la moral el principio de la retribución individual, en contraposición a la retribución nacional-colectiva establecida por el antiguo hebraísmo. Este nuevo principio debía necesariamente repercutir en las cuestiones de ultratumba. Un ignorado solitario de exquisita mentalidad había tratado en todo el libro de Job la cuestión de las relaciones entre la bondad moral y la felicidad terrena, llegando, empero, a una conclusión más negativa que positiva, porque, al encontrar que entre ambos términos no existe siempre una trabazón infalible, había terminado refugiándose en un acto de fe en la suma justicia de Dios. Pero aquel fermento de que hablamos trabajaba ocultamente, tendiendo cada vez más a conjugar la cuestión de la retribución moral con la de ultratumba y a preguntarse si tras la vida presente llena de injusticias no seguiría otra iluminada por la justicia plena. En otras palabras, ¿no se saldría alguna vez de la Sheol. a través de una resurrección que reparase las injusticias presentes?

El judaísmo de Alejandría, en relaciones constantes con la platonizante filosofía helenística, no necesitaba recurrir a la resurrección de los muertos. Para él, en la vida presente el cuerpo corruptible era como una pesada cadena impuesta al alma prisionera (Sabiduría, 9, 15). Con la muerte, el alma del justo se liberaba de su cárcel y volvía a Dios junto al que hallaba el merecido premio (íd., 3, 1 y sigs.). Pero el judaísmo palestino, ignorante del platonismo y acostumbrado a ver en el compuesto humano un quid unum, necesitaba una solución que respondiese cumplidamente a tal visión unitaria del individuo humano y que abarcase a la vez alma y cuerpo. Ya antiguamente había habido afirmaciones de la resurrección de los muertos, pero más bien de índole poética (Isaías, 26, 19) o simbólica (Ezequiel, 37, 1-14). Después. es ya afirmada netamente (Daniel, 12, 1-3) y los fariscos sostendrán una polémica contra los saduceos

afirmando que es útil rogar por los muertos en la espera segura de su resurrección (II Macabeos, 12, 43-46; cf. 7, 9). En la época de Jesús la fe en la resurrección de los muertos era general en el judaísmo palestino, con la sola excepción de los saduceos (§ 34) y es claramente atestiguada, ora en varios apócrifos compuestos en el siglo 11 a. de C., ora en escritos rabínicos (Enoch, 22, 10-13; 51, 1-2; 90, 33; etc.; IV Esdras, 7, 32; Apocalipsis de Baruch, 30, 1 y sigs.; 51, 1 y sigs.; Testamentos de los doce patriarcas: Judá, 25; Benjamín, 10; Shěmōnē 'esrē, 2.º plegaria; etc.). Sin embargo, en las particularidades de esta fe existían divergencias. Así, por ejemplo, parece que algunos negaban la resurrección de los impíos, los cuales, después de la muerte, quedaban aniquilados.

En los mismos apócrifos encontramos divergencias aun más numerosas cuando pasan a describir, con minuciosidad interminable, la topografía y el aparato material de ultratumba, ya traten de los distintos lugares reservados a los justos, ya de los reservados a los impíos. Se asiste a una fantasmagoría de laberínticas construcciones creadas por la imaginación de generaciones enteras. En tales descripciones intervienen antiquísimos conceptos cosmológicos y muchos de sus elementos se transmiten a continuación a lo largo de los siglos, hasta ser incluso utilizados en la Divina Comedia.

81. Pero el judaísmo palestino enseñaba que antes de la vida de ultratumba debían suceder dos grandes hechos: el advenimiento del Mesías y el drama del fin del mundo. Después, y con mucha frecuencia, ambos sucesos, de por sí distintos, fueron unidos y confundidos, ofreciendo inagotable materia a la literatura apocalíptica que floreció profusamente

en aquellos tiempos.

El gran Elegido (hebreo Mashīah (Mesías), «ungido»; griego Χριστός, «ungido») que había sido prometido por los antiguos profetas como liberador y glorificador de Israel, era esperado con ansiedad en los dos siglos anteriores y en el posterior a Jesús. Su advenimiento era relacionado con el estado en que se encontraba la nación. El Mesías debía instaurar en Israel una época de felicidad, justa recompensa por tantas humillaciones sufridas. Yahvé, al libertar por medio del Mesías la nación predilecta y hacerla triunfar de todos sus enemigos, se procuraba también su propio triunfo. El dominio de Israel sobre todas las naciones paganas sería también el dominio del verdadero Dios sobre todos los hijos de los hombres, el Reino de Dios sobre la tierra. De aquí que todas las miradas se dirigiesen al gran Venidero. Se especulaba sobre la época en que aparecería, sobre cómo obraría, sobre sus gestas en las naciones paganas y sobre las relaciones que el reino mesiánico tendría con el mundo físico presente y con las leyes que lo gobiernan.

En los tiempos de Jesús se estaba de acuerdo en que el Mesías descendería de la estirpe de David, como afirmaba la antigua tradición. A menudo se le llamaba «hijo del hombre», como en Daniel (7, 13). Si cuatro grandes reinos se habían sucedido en el pasado, hundiéndose todos sucesivamente, el reino del Mesías, el quinto, sería eterno (Daniel, 2); si en el pasado cuatro monarcas, en forma de cuatro grandes fieras, habian salido del mar y un cuerno de la cuarta fiera (Antíoco IV Epifanes) había hecho estragos entre los santos del Altísimo, todas aquellas fuerzas hostiles a Dios serían destruídas por Uno que es «como hijo de hombre», que recibe en el cielo todo el poder del «Anciano en días» y desciende después sobre la tierra para establecer victoriosamente su reino imperecedero en el que dominarán los santos del Altísimo y recibirán los homenajes de todos los imperios (Daniel, 7) (1). Sobre estos fundamentales temas bíblicos recaman los escritos apócrifos entrelazando entre ellos otros elementos.

82. De particular importancia es la sección del Libro de Enoch denominada «Libro de las parábolas» (caps. 37-71), que fué escrita probablemente hacia el año 80 a. de J. C. Allí el Mesías es el Elegido de Dios y mora actualmente a su lado. El nombre de «hijo del hombre» es pronunciado ante el Señor de los espíritus (es decir, que el Mesías existe efectivamente ante Dios) antes de que sean creados el sol y las estrellas. El será el báculo de los justos, la luz de las naciones, ante él se postrarán todas las gentes (48, 2 y sigs.), en él mora el espíritu de sabiduría y el espíritu que ilumina, el espíritu de ciencia y de fuerza, y el espíritu de los que se han dormido en la justicia (49. 3; cf. Isaías, 11, 2); el juzgará a todas las gentes, castigando a los que han oprimido a los justos, y a su advenimiento resucitarán los muertos (51, 1 y sigs.; 62), se transmutarán cielos y tierra, y los justos se unirán con él en la vida eterna convirtiéndose en ángeles celestiales.

Poco posteriores a Enoch son los llamados Salmos de Salomón, que examinan al Mesías a una luz algo menos celestial y más terrena. En ellos, especialmente en el xvII y el xvIII, se ruega a Dios que envíe a Israel su «rey, hijo de David», para que reine sobre él, arrojando a los dominadores injustos, purificando Jerusalem de los paganos, poniendo en fuga a las naciones. Después, reunirá a Israel gobernándolo en paz y con justicia y entonces todos los paganos acudirán desde todos los extremos de la tierra a contemplar la gloria de Jerusalem. Él es «puro de pecado» y «Dios le hará fuerte mediante el Espíritu Santo».

Conceptos análogos se encuentran en los Testamentos de los Doce Patriarcas, en el IV Esdras (cap. 13), en el Apocalipsis de Baruch (39. 7 y sigs.; 70, 2 y sigs.), etc.

y 31g3., 70, 2 y 31g3.), etc.

83. En estas elucubraciones se encuentran los tradicionales temas mesiánicos de los profetas, pero adaptados a las diversas circunstancias históricas y tendencias espirituales. El especulativo redactor de *Enoch* los emplea para dar cuerpo a su construcción místico-escatológica; el fariseo

⁽¹⁾ El «anciano en días» es la traducción de «antiquus dierum», locución empleada por Daniel para significar al Dios eterno, Padre y Creador. Nuestra representación figurada de un viejo de blancas melenas y larga barba corresponde a esa expresión. (Nota del Traductor.)

autor de los Salmos de Salomón, que escribe bajo los últimos ya decadentes asmoneos, busca en aquellos temas una especie de desquite religioso-nacional a la destrucción del estado y a la conquista de Jerusalem efectuada por Pompeyo el año 63 a. de J. C. Desde entonces, se piensa cada vez más en el Mesías como un vindicador nacional y un conquistador político. Los mismos zelotas (§ 42), al suscitar y sostener la paradójica insurrección de los años 66-70 contra Roma, no se sentían alentados por esperanza humana, sino por la del Mesías, invencible capitán que aparecía de improviso para derrotar a los romanos y sentarse después, gloriosamente, en el trono de Jerusalem. En algo semejante parece que debía pensar también la madre de dos discípulos de Jesús, cuando quería asegurar a sus hijos los dos mejores puestos, uno a la diestra y otro a la siniestra de él (Mateo. 20, 21). El mismo alejandrino Filón (De præmiis et pænis, 15-20) parece haber compartido, al menos parcialmente, la idea del Mesías como conquistador político, sin llegar a las aberraciones de Flavio Josefo, quien, en su servilismo hacia los romanos, afirmó que las Santas Escrituras hebraicas, al hablar del futuro Mesías, habían aludido al emperador Vespasiano (Guerr. jud., VI, 312-313).

Superfluo es decir que de aquella febril expectación colectiva se aprovecharon, en tiempo de Jesús y después, muchísimos charlatanes, recordados incidentalmente por Flavio Josefo, que se presentaban a la anhelosa muchedumbre como enviados de Dios. Sus tentativas terminaban, naturalmente. o de manera trágica bajo la espada de los romanos, o grotescamente entre la befa de sus connacionales. No obstante, tanta era la confianza depositada en ellos por la plebe, que hasta cuando Jerusalem estaba ya invadida por los romanos y el Templo en llamas, aquellos falsos profetas mesiánicos encontraban aún secuaces prontos a creer inminente la intervención taumatúrgica de Dios (Guerr. jud., vi, 285-288).

Al difundirse ulteriormente, el mesianismo nacionalista invadió también el campo de la escatología y, mezclándose más o menos estrechamente con las creencias de los tiempos últimos, ofreció amplio material a la literatura apocalíptica de la época.

81. La apocalíptica es una particular forma literaria que, como indica su denominación $(2\pi \cos 2\lambda \lambda)\pi \pi \omega$, «revelo cosas secretas» de parte de Dios), se presenta cual reveladora de hechos futuros, especialmente de los últimos destinos de toda la Humanidad y de Israel. Tiene, pues, muchas analogías con la literatura «profética», pero también tiene relevantes divergencias respecto a ella. La apocalíptica fué, en realidad, un sucedáneo de la literatura profética y, como ella, tendió a asegurar el triunfo final del bien sobre el mal y de Israel sobre el mundo pagano; pero, encontrándose en otras circunstancias históricas, empleó diferentes artificios literarios.

El antiguo profetismo se había propuesto corregir la generación contemporánea refiriéndose a los tiempos presentes y preparando los futuros. La apocalíptica fué más radical y, con fundamental pesimismo, proclamó la catástrofe de todo el mundo contemporáneo, que debía ser renovado *ab imis* y, a través de una palingenesia, debía dejar lugar a nuevos cielos y nueva

tierra, en los que final mente triunfarían el bien e Israel. El profetismo ha bía hecho apelaciones a la época mesiánica, pero en función correctiva de los, tiempos presentes y presentándola como premio con dicionado a que Israel se enmendara. La apocalípti ca, al contrario, habló in condicionalmente del mesianismo como si fuera objeto de un absoluto decreto divino, y trató a aquella época como independiente de la conducta actual de Israel. Semejante actitud, tan desconfiada del presente y tan encaminada a lo futuro, era consecuencia, ya de las desgracias políticas que desde los tiempos de los seleucidas se habían precipitado sobre la nación, ya de la progresiva decadencia interna, ocasionada por el helenismo, que cada vez inundaba más el país.

Evidentemente, un mundo — o un «siglo»,

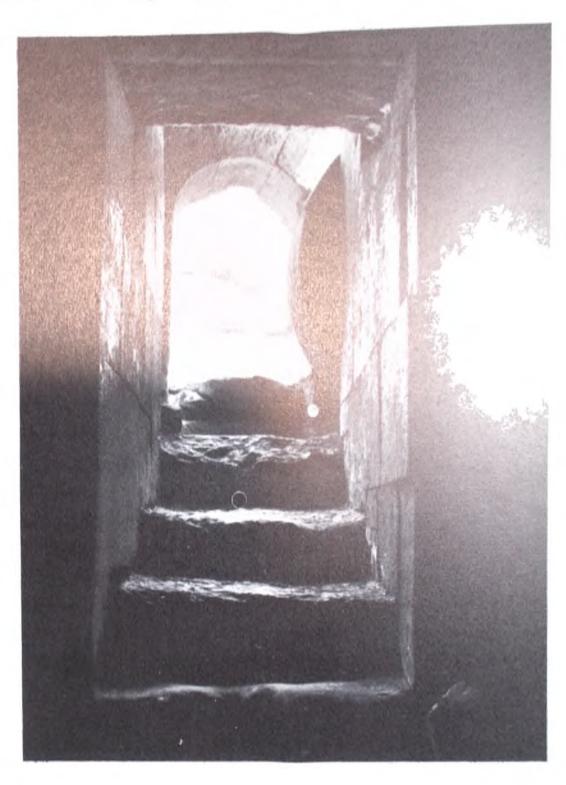


Fig. 20. — Escalera de entrada al sepulcro de la familia de Herodes, con la losa cilíndrica, visible en parte, que la cerraba

como se decía entonces — tan tenazmente inicuo no podía subsistir, sino que debía sobrevenir dies iræ, dies illa (Sofonias, I, 15) que solvet sæclum in favilla, y precisamente esta conflagración cósmica sería el principio de la presagiada palingenesia. En cuanto a la fecha de esa palingenesia, la apocalíptica relegó a menudo el acontecimiento a un vago y remoto futuro, con lo que se mostraba una vez más el pesimismo producido por las circunstancias históricas contemporáneas, a la vez que la confianza en que las antiguas promesas se cumplirían.

85. Literariamente, la apocalíptica no inventó de raíz sus formas, que habían sido empleadas ya, parcialmente, en precedentes escri-

tos (1), pero las desarrolló y acrecentó en gran manera. Atribuyó casi siempre las propias revelaciones a autorizados personajes de la antigüedad (Enoch, Moisés, Elías, etc.), haciendo que ellos anunciasen en forma profetica acontecimientos aparentemente futuros y en realidad ya transcurridos para el verdadero autor del apocalipsis. Este falso modo de atribuir era una recomendación para el escrito y le confería, en parte, aquella autoridad que ya no podía tener de otro modo después del ocaso del profetismo. Artificios literarios muy frecuentes en la apocalíptica son la «visión» y el símbolo, que a menudo se finge ser incomprensibles para el auditorio al que se dirige el personaje que habla (en Zacarías, cap. 4 y siguientes, un ángel actúa de intérprete de los símbolos), mientras para los contemporáneos del verdadero autor son alegorías muy claras de acontecimientos pasados. Las descripciones escatológicas son minuciosas y el «siglo futuro» es analizado con minucioso detalle. La angelología, asimismo, experimenta gran desarrollo. Los espíritus buenos y malos aparecen como colaboradores o adversarios de Dios en su lucha contra el mal que ha de acabar siendo derrotado. Los temas más frecuentes dentro del gran cuadro de los acontecimientos mesiánicos son la lucha de los imperios paganos contra Dios y contra Israel, la reunión de las doce tribus dispersas, el cataclismo de todo el Cosmos, el triunfo de los justos en el reino del Mesías, la resurrección de los muertos y el juicio universal, el estado final de los justos y de los impíos.

86. Creemos oportuno, para dar una idea concreta, añadir aquí un resumen del más amplio y antiguo escrito apocalíptico apócrifo ya varias veces citado: el etiópico Libro de Enoch. No es una producción original, sino una compilación, en la que confluyen varios escritos de los siglos II y I a de J. C., aparecidos en Palestina, en lengua hebrea o aramea. La compilación completa fué traducida al griego, y de éste al etíope en el siglo v. Sirvió de repertorio a escritores de apocalipsis posteriores (Libro de los Jubileos; Testamentos de los Doce Patriarcas, etc.), fué mencionado con veneración por Padres de la Iglesia y tiene estrecho parentesco con un pasaje del Nuevo Testamento (cf. Judas, vers. 14-15, con Enoch, 1, 9). He aquí su resumen:

CAPS. 1-5: Sirven de introducción. El protagonista, Enoch, describe el juicio futuro, según noticias que le comunican los ángeles con el encargo de que las transmita a los hombres. En el juicio se señalan penas a los ángeles prevaricadores y a los hombres implos y premios a los justos. — CAPS. 6-16: Doscientos ángeles prevarican al mantener comercio con las hijas de los hombres y les revelan gran número de secretos mágicos, terapéuticos, etc. Por ello son castigados. — CAPS. 17-36: Enoch viaja por el Cosmos superior e inferior, guiado por un ángel que le explica las cosas

⁽¹⁾ De índole apocalíptica son juzgadas por algunos, en el Antiguo Testamento, principalmente Isatas, caps. 24-27 y 34; Ezequiel, caps. 38-39; Joel, 3, 9-17; Zacarias, caps. 12-14, y el libro de Daniel.

secretas. Entre otras cosas, ve en las alturas los almacenes de los distintos meteoros, las estancias de los astros, etc. Visita también el paraiso terrestre y el lugar de los condenados; conoce los nombres y misiones de los siete arcángeles, el pecado de las siete estrellas encadenadas durante diez mil siglos, etc. — CAPS. 37-71: Es el «Libro de las parábolas». La primera describe la lucha entre el mundo superior y el inferior, que es dominado en el día del juicio, cuando se revela el Reino de los santos. La segunda muestra el advenimiento y el triunfo del «hijo del hombre» y la victoria mesiánica sobre los impios. La tercera describe la felicidad de los elegidos después de la actuación del reino mesiánico. En los capítulos 70 y 71 Enoch es transportado al cielo para admirar sus maravillas. — CAPS. 72-82: Es el llamado «Libro astronómico», que trata del movimiento de los astros, de las varias leyes cósmicas y físicas, etc. — CAPS. 83-90: Se contienen en ellos visiones obtenidas en sueños. La primera trata del diluvio universal; la otra presenta personajes y períodos de la historia hebrea desde Adán hasta Judas Macabeo, bajo símbolos de animales. E! Mesías es simbolizado en un toro blanco con grandes cuernos, emblema de poder. - CAPÍTU-LOS 91-105: Se contiene en ellos al principio (con algunas transposiciones) una visión de diez semanas correspondientes a diez períodos de la historia del mundo, y luego una serie de amenazas intercaladas con exhortaciones de Enoch a sus hijos.

LAS FUENTES

87. De Jesús hablan numerosos escritos antiguos, que espontáneamente se agrupan en dos categorías: escritos no cristianos y escritos cristianos. Este criterio moral de agrupación tiene una evidente importancia científica para evaluar la imparcialidad de los respectivos testimonios; pero no debe ser el único, ya que, a la vez, deberá aplicarse el criterio cronológico, según el cual un testimonio es generalmente tanto más autorizado y precioso cuanto más antiguo y próximo es a los hechos que atestigua. En nuestro caso es prácticamente mas fácil seguir el criterio moral, que deja lugar a pocas disputas, en tanto que la designación cronológica de los diversos escritos implica numerosas y asaz debatidas cuestiones: naturalmente, éstos deberán ser considerados incluso siguiendo la división entre escritos cristianos y no cristianos.

FUENTES NO CRISTIANAS

Los judíos compatriotas y contemporáneos de Jesús debieran ser los primeros en ofrecer respecto a él los primeros testimonios; pero, por desgracia, no es así, ya que las fuentes judaicas, aunque no absolutamente mudas, son casi tan avaras y silenciosas de noticias importantes sobre Jesús como las fuentes paganas.

JUDAISMO OFICIAL

Con la destrucción de Jerusalem y del estado judío, acaecida el año 70 de la Era vulgar, esto es, cuarenta años después de la muerte de Jesús, la vida espiritual del judaísmo palestino quedó representada exclusivamente por la tendencia de los fariseos, los cuales, de acuerdo con sus principios, se dedicaron totalmente a recoger y perpetuar la «tradición» oral que, unida a la Biblia, formaba entonces el único patrimonio moral del judaísmo. Los doctores fariseos que se entregaron a este trabajo durante los siglos I-III fueron llamados tanaítas, y a ellos siguieron los amoreos, que trabajaron hasta el fin del siglo v. A los tanaítas se debe el código

de la Mishna y a los amoreos el comentario a la Mishna. De la unión de la Mishna y su comentario nació el Talmud, en su doble recensión palestinense y babilónica. Pero el Talmud, aun conteniendo materiales que se remontan a antes de la destrucción de Jerusalem, no fué puesto definitivamente por escrito hasta entre los siglos v y vi, ya que antes su contenido sólo se había transmitido verbalmente, siendo confiado a la memoria de los diversos doctores, si bien con fidelidad verbal.

El Talmud, así redactado, se convirtió en el bastión espiritual del judaísmo y recibió. a la vez que la Biblia, carácter oficial. Pero contemporáneamente al Talmud se elaboraba otro material, que tampoco se fijó por escrito sino después de una larga transmisión exclusivamente oral, aunque sus primeros elementos pueden remontarse a la época de los tanaítas. Estos escritos, entre los que resaltan por su extensión y número los varios Midrashīm, aunque no adquirieron carácter oficial, como el Talmud, obtuvieron un valor subordinado y complementario.

88. En estos escritos del judaísmo oficial, la persona y la obra de Jesús son ciertamente conocidos, aunque a menudo sólo se aluda a ellas indirectamente y de manera anónima y velada. Reuniendo los datos precisos que de ellos se pueden extraer, se encuentra que no es posible cotejarlos con ningún otro documento antiguo y, no sin contradicciones e incongruencias, se obtiene el siguiente esquema biográfico:

Jesús el Nosri (el Nazareno) nació de una mujer llamada María. El marido de esta mujer es llamado a veces Pappos, hijo de Judas, y a veces Stada, encontrándose en ocasiones la mujer misma denominada Stada. El verdadero padre de Jesús fué un tal Pantera (1), por lo cual Jesús es llamado tan pronto hijo de Pantera como de Stada. Habiendo estado en Egipto, Jesús estudió allí magia con Josué, hijo de Peraquia. Es de notar, respecto a la cronología, que mientras este Josué floreció el año 100 antes de la Era vulgar, el antedicho Pappos vivió unos 230 años más tarde. Vuelto a su patria y rechazado por su maestro, Jesús ejercitó la magia, haciendo incurrir al pueblo en extravíos. Por tales razones fué juzgado y condenado a muerte. Antes de ejecutar la condena, se dió un plazo de cuarenta días, durante el cual un pregonero invitaba a las gentes a exponer las justificaciones que fueran pertinentes en favor del condenado. No habiéndose presentado exculpación alguna, el condenado fué lapidado y colgado en el patíbulo en Lydda, el día de preparación de la Pascua.

⁽¹⁾ De este extraño nombre, que aparece también con las variantes de Panteri, Pantori, Pandera, se da la siguiente explicación: al separarse definitivamente el cristianismo del judaismo, los judíos oían a los cristianos de lengua griega afirmar que Jesús era hijo de aparthenou» $(\pi a \mu \rho \hat{S} e vov)$, es decir, de una virgen, y habiéndose confundido el nombre común con un nombre propio, el apelativo de la madre se convirtió en nombre personal del padre. Esta explicación es muy verosimil y demostraría una vez más que el judaísmo no poseyó un patrimonio particular de noticias relativas a Jesús, sino que las tomó del cristianismo, deformándolas tendenciosamente.

Respecto a estos datos, y sobre todo a la manera velada con que son expuestos, se encuentra que Jesús es designado con la indicación de cierto individuo, con el epíteto de Balaam (el antiguo mago de los Números, 22 y sigs.), con el apelativo de loco y con otros más afrentosos aún (1).

89. También fuera de los escritos judaicos estos datos son testimoniados parcialmente como procedentes del judaísmo. A mitad del siglo II, el palestinense Justino, mártir, en su Diálogo con (el judío) Trifón, se refiere vagamente a ellos más de una vez, acusando a los doctores judíos de difundir calumnias y blasfemias a propósito de Jesús. Más netamente se encuentran tales datos empleados por el pagano Celso en su Veridico discurso, escrito poco antes del año 180, del que más adelante se tratará (§ 195). Parece cierto que Celso había tomado esos datos de una fuente escrita. Finalmente, más ampliados aún, los mismos datos constituyen el libelo Toledoth Jeshur, «Generaciones (Historia) de Jesús», que circulaba en varias recensiones ya hacia los siglos vIII-IX y que para el judaísmo fué considerado como una historia oficiosa de Jesús hasta hace pocas decenas de años.

Todas estas afirmaciones podrían testimoniar la disposición de ánimo del judaísmo hacia Jesús en los primeros siglos cristianos; pero no sería ni científicamente serio ni moralmente digno ni siquiera discutirlas como documentos autorizados para la biografía de Jesús. Por lo demás, la discusión ahora sería inútil, ya que hoy los mismos israelitas doctos y conscientes consideran esos elementos como totalmente legendarios, opinión con que coinciden los eruditos racionalistas, quienes añaden a tal veredicto palabras muy severas, como, por ejemplo, Renán, quien define el conjunto de tales relatos como una leyenda burlesca y obscena.

FLAVIO JOSEFO

90. Josefo, sacerdote jerosolimitano, hijo de Matías, nació entre el 37 y el 38 de la Era vulgar. Al estallar el 66 la insurrección de su patria contra Roma, fué uno de los cabecillas de las tropas sublevadas que por primera vez chocaron con los romanos en Galilea. Tras sufrir algunas derrotas, se entregó al general enemigo, el futuro emperador Vespasiano, del cual fué desde entonces leal servidor. Destruída Jerusalem bajo sus propios ojos, Josefo fué a Roma con el vencedor, Tito. hijo de Vespasiano, y a su gens Flavia — cuyo nombre él, como liberto, había agregado al propio de Josefo — prestó servicios de historiador áulico a sueldo.

⁽¹⁾ Acerca de estos datos y apelativos, véanse a Strack y Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 vols., Munich, 1922-28; vol. I. págs. 36 y sigs.; 42-43 y 1040, y los pasajes señalados en el vol. IV, pág. 1240, col. 1.4

Entre los años 75 y 79, Josefo publicó la Guerra judaica, donde narra las vicisitudes que precedieron a la guerra de que fué actor y espectador, y la guerra en sí. Esta obra, aunque maculada con muchos y graves defectos, es insubstituíble y de singular utilidad para conocer el fondo histórico de la época de Jesús. Entre los años 93 y 94, Josefo publicó las Antigüedades judaicas, donde narra la historia de la nación hebrea desde sus orígenes hasta la guerra contra Roma, desde donde la continúa el escrito antecedente. Poco después del año 95 publicó Contra Apionem, escrito polémico en defensa del judaísmo, y después del año 100 publicó la Vida (propia), que es una apología de su conducta política.

En todos estos escritos, Josefo, aunque menciona repetidas veces a per-

En todos estos escritos, Josefo, aunque menciona repetidas veces a personas del mundo judío o romano nombradas también en los Evangelios, no menciona nunca a Jesús ni a los cristianos, salvo en tres pasajes. En uno habla con respeto de San Juan el Bautista y de su muerte (Antig. jud., xviii, 116-119); en otro refiere, con igual respeto, la muerte violenta de Santiago, hermano de Jesús, llamado el Cristo (íd., xx, 200). Sobre la autenticidad de estos pasajes, pese a la incertidumbre de algunos eruditos

modernos, no caben razonables dudas.

91. No sucede igual acerca del tercer pasaje, cuya traducción literal es la siguiente: Existió hacia este tiempo Jesús, hombre sabio, si cabe llamarle hombre, ya que cumplia obras extraordinarias, maestro de hombres que acogen con placer la verdad. Atrajo a sí muchos judios y también a muchos griegos. Era el Cristo. Y habiéndole castigado Pilatos con la cruz, por denuncia de los hombres notables entre nosotros, no por eso cejaron aquellos que desde el principio le habían amado. Se les apareció al tercer día nuevamente vivo, habiendo ya dicho los divinos profetas esta y otras mil cosas admirables respecto a él. Aun hoy no ha decaído la tribu de aquellos que, de él, son llamados cristianos (Ant. jud., XVIII, 63-64).

Este pasaje, conocido comúnmente como testimonium flavianum, se contiene en todos los códices de las Antigüedades judaicas y en el siglo IV era ya conocido de Eusebio, que lo cita más de una vez (Hist. eccl., I, 11; Dem. Ev., III, 3). Hasta el siglo XVI, ningún erudito dudó de su autenticidad. En este tiempo surgieron las primeras dudas, fundadas sólo en razones internas, como suponer que el judío y fariseo Josefo no podía hablar en términos tan honoríficos de Jesús. Se concluyó, pues, que este pasaje había sido interpolado por alguna desconocida mano cristiana. La cuestión dura hasta nuestros días, y existen propugnadores y adversarios de la autenticidad del pasaje en todos los campos. Así, el racionalista Harnack ha defendido su autenticidad y el católico Lagrange ha supuesto su interpolación.

Nunca se encontrará probablemente una solución indiscutible, ya por falta de documentos, ya porque las razones aducidas contra la autenticidad son sólo de orden moral y susceptibles de ser examinadas con variedad de criterio. No siendo oportuno examinar aquí de nuevo los distintos argumentos, remitimos al lector a lo que hemos dicho nosotros

mismos en otra ocasión, limitándonos a reproducir aquí el párrafo final:

«En conclusión, nos parece que el testimonium, tal como está recactado hoy, puede haber sido interpolado por mano cristiana, aunque su fondo sea ciertamente genuino; sin embargo, concedemos la misma posibilidad, y aun una mayor probabilidad a la opinión distinta, según la cual sería integralmente auténtico y redactado, tal como hoy lo está, por el propio Josefo» (Flavio Giuseppe tradotto e commentato, vol. I, pág. 185).

ESCRITORES ROMANOS Y OTROS

92. En el segundo decenio del siglo II, tres escritores romanos hablan de Cristo y de los cristianos.

La célebre carta escrita hacia el 112 por Plinio el Joven al emperador Trajano (Epist., x, 96) no dice nada sobre la persona de Jesús; atestigua solamente que en la Bitinia, gobernada por Plinio, estaban muy extendidos los cristianos, los cuales eran soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere.

Poco anteriores al año 117 son los Anales de Tácito, que es el menos avaro sobre el tema. Hablando de Nerón y del incendio de Roma del año 64, dice que el emperador, para disipar los rumores de que el incendio tuera or-

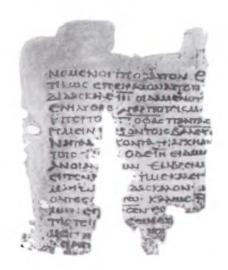




Fig. 21. - PAPIRO EGERTON

denado, presentó como reos y colmó de suplicios refinadísimos a aquellos a quienes el vulgo, que les odiaba por sus delitos, llamaba crestianos. El autor de esta denominación, Cristo, bajo el imperio de Tiberio había sido condenado al suplicio por el procurador Poncio Pilatos; pero, aunque reprimida por el momento, la perniciosa superstición resurgió de nuevo, no sólo en la Judea, origen del mal, sino también en la Urbe, a donde afluyen de todas partes y son ensalzadas todas las cosas atroces y vergonzosas (Annal., xv, 44). Sigue después la descripción de los suplicios empleados contra los cristianos durante la persecución neroniana. Como se ve, este testimonio pagano de la lejana Roma confirma algunas fundamentales noticias sobre la vida de Jesús que circulaban en Palestina ya en el siglo precedente.

Algunos años después, hacia el 120, Suetonio confirma que, bajo Nerón, fueron sometidos a suplicio los cristianos, raza de hombres de una superstición nueva y maléfica (Nerón, 16). Pero cuando trata del precedente imperio de Claudio, dice que éste expulsó de Roma a los judíos, los cuales, excitados por Cresto, producían frecuentes tumultos (Claudius, 25). Esta expulsión, confirmada por cuanto dicen los Hechos (18, 2), ocurrió entre los años 49 y 50. No se puede razonablemente dudar de que el apelativo Cresto, de Suetonio, es el término griego «christós», traducción etimológica del término hebraico «Mesías» (§ 81), tanto más cuanto que, como hace Tácito en el pasaje antes reproducido, los cristianos a continuación son denominados crestianos (Tertuliano, Apol., 3). Se puede, pues, concluir que en Roma, unos veinte años después de la muerte de Jesús, los judíos que allí habitaban tenían asiduas y clamorosas disputas respecto a la calidad de Cristo o Mesías atribuída a Jesús, que evidentemente era reconocida por algunos y negada por otros. Los primeros eran, sin duda, los cristianos, especialmente los conversos del judaísmo. Suetonio, que escribió setenta años después y está poco informado sobre el cristianismo, imagina que su Crestos había estado presente en Roma y había provocado los tumultos.

Existe una carta del emperador Adriano dirigida, hacia el año 125, al procónsul de Asia, Minucio Fundano, conservada por Eusebio (Hist. eccl., IV, 9), en que se dan normas para proceder contra los cristianos. Se atribuye al mismo emperador una carta dirigida, hacia el 133, al cónsul Serviano (Flavio Vopisco, Quadrigæ tyrannorum, 8, en Script. Hist. Aug.), donde incidentalmente se menciona a Cristo y a los cristianos.

Nótese que los escritores romanos no mencionan nunca el nombre de Jesús, sino el de Cristo (Cresto).

93. De los escritores no romanos de los dos primeros siglos no se saca más. El sarcástico Luciano, semita helenizado, se burla a menudo de los cristianos, pero hace raras alusiones a Jesús. Las más seguras son las contenidas en el *Peregrino* (11 y 13), compuesto hacia el año 170, donde se recuerda que el primer legislador de los cristianos, sofista y mago, fué crucificado en Palestina.

De otro semita, Mara, hijo de Serapión, poseemos una carta en siríaco, dirigida a su hijo Serapión, que contiene una alusión a Jesús (Cureton, Spicilegium syriacum, págs. 43 y sigs.). A la vez que a Sócrates y a Pitágoras, se menciona honoríficamente a un sabio rey de los judíos muerto por su propia nación, que fué, por ello, castigada por Dios con la Jestrucción de la capital y el destierro. Es claro, pues, que la carta fué escrita después de los sucesos del año 70 en Palestina; pero es imposible dar una fecha más precisa de la carta, que bien pudo ser escrita muy avanzado el siglo 11. Tampoco resulta cierto si el autor era un cristiano disfrazado o un pagano estoico, admirador del cristianismo.

FUENTES CRISTIANAS

DOCUMENTOS AJENOS AL NUEVO TESTAMENTO

94. De Jesús tratan muchos escritos cristianos compuestos en los primeros siglos, pero que no forman parte del nuevo Testamento. A veces se presentan bajo formas análogas a las del Nuevo Testamento, como Evangelios, Hechos, Epístolas y Apocalipsis, constituyendo los llamados libros Apócrifos; a veces bajo la forma de escritos eclesiásticos, como Constituciones, Cánones, etc., constituyendo los libros llamados pseudo-epígrafos. Finalmente, se presentan también en forma de pequeños dichos o hechos atribuídos a Jesús y no contenidos en el Nuevo Testamento, que se encuentran aisladamente, o en obras de antiguos Padres. o en códices especiales del Nuevo Testamento, o bien en fragmentos de papiros antiguos recientemente descubiertos. Estos pequeños retazos son conocidos con los nombres de Agrafa y de Logia.

Los eruditos actuales se han ocupado mucho de estas distintas series de escritos, a los que en el siglo pasado se prestaba muy escasa atención. y estas nuevas indagaciones, si han contribuido indudablemente a hacer conocer cada vez mejor los varios centros cristianos que produjeron estos escritos, han presentado también a una luz cada vez más clara la radical falta de autoridad histórica de los tales escritos apócrifos y. por contraposición, la solidez de los que componen el Nuevo Testamento. Entre las dos categorías de escritos hay, en realidad, un abismo, como ya en su tiempo juzgó Renán, quien, confrontándolos desde un punto de vista puramente histórico, hallaba que los evangelios apócrifos eran vulgares y pueriles

amplificaciones hechas sobre la trama de los evangelios canónicos, sin añadir nada serio. A este juicio ya antiguo no han aportado modificación

substancial los descubrimientos recientes.

95. En general, los evangelios apócrifos deben su origen, o al deseo de presentar alguna doctrina particular como justificada por la vida y la enseñanza de Jesús mismo, o al de aumentar con otras particularidades

biográficas las noticias que dan de Cristo los evangelios canónicos y que parecían demasiado escasas a las multitudes cristianas. En el primer caso están los escritos de origen herético o al menos tendencioso, que son los más abundantes, y en el segundo caso se encuentran relatos de carácter popular, amantes de lo maravilloso. Los dos casos se funden tan a menudo que no es fácil hoy discriminarlos con certidumbre.

Daban motivo a estas fantásticas invenciones, ya la advertencia de uno de los propios evangelios canónicos, al manifestar que muchos de los hechos de Jesús no están contenidos en él (Juan, 20, 30) y que para contenerlos se necesitarían infinitos libros (íd., 21, 25), ya el haber observado que San Pablo, en uno de sus discursos, menciona un aforismo de Jesús no contenido en ninguno de los evangelios canónicos (Hechos, 20, 35).

La imaginación comenzó, pues, a trabajar muy pronto — ya en el siglo 11 — y fué siempre en aumento hasta el Medioevo. Sólo una mínima parte de esa labor ha llegado hasta nosotros y de ella es difícil definir la tendencia doctrinal y la fecha precisa. Siendo inútil descender a muchos detalles, nos limitaremos a breves indicaciones sobre las más antiguas de estas composiciones.

96. De un Evangelio según los hebreos hablan varios escritores antiguos, que han transmitido unas pocas citas de él. Esta escasez, y las confusiones surgidas más tarde, hacen difícil formar un concepto aproximado del texto. Estaba redactado con seguridad en arameo y debía circular ya en el siglo 1. Parece que tenía estrecha afinidad con el Evangelio canónico de Mateo, si es que no era en substancia el mismo, modificado, con supresiones y añadiduras de procedencia incierta. Una de esas añadiduras decía, por ejemplo, que Jesús había sido transportado, suspendido por uno de sus cabellos, al Monte Tabor, por obra de su madre, que sería el Espíritu Santo. En arameo, en efecto, «Espíritu» es voz femenina, como oportunamente recuerda San Jerónimo (in Michæam, vii, 6), el cual refiere la interpolación a tiempos posteriores a Orígenes (in Joan, ii, 12). No se sabe con certeza si fué recensión especial de este apócrilo, u obra bien diversa, el Evangelio de los nazareos, o nazoreos, miembros de una comunidad judeo-cristiana centrada en torno a Berea (Aleppo).

El Evangelio de los ebionitas era privativo de esta secta, cuyas ideas y normas propugnaba, como, por ejemplo, el vegetarianismo. Fué compuesto en el siglo II, pero quedan pocos fragmentos de él en citas de Epitanio. Los ebionitas lo llamaban Evangelio según los hebreos, pero parece que fué distinto del precedente. De todos modos, era también un

arreglo tendencioso del Mateo canónico.

El Evangelio de los egipcios era usado por los heréticos encratitas, valentinianos, naasenos y sabelianos. Fué compuesto en Egipto hacia la mitad del siglo 11, y de los poquísimos fragmentos que quedan, se deduce que condenaba la institución del matrimonio, conforme a los principios de los encratitas.

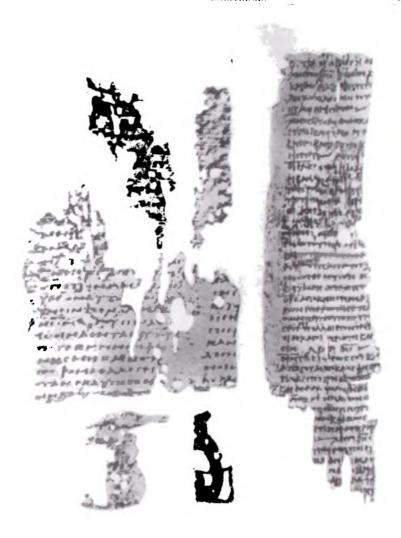


Fig. 22. - Los "Logia" de Jesús (papiros de Onyrhynchob, N. 654-655)

El Evangelio de Pedro, va conocido de los antiguos y del que en 1887 fué encontrado un extenso fragmento relativo a la muerte y resurrección de Jesús, parece que fué compuesto en Siria hacia el año 130 o poco después. El autor se sirve substancialmente de los evangelios canónicos

y no parece evidente que tendiese a propugnar ideas heréticas; pero incurre en crasos errores históricos (como hacer condenar y llevar al patíbulo a Jesús por Herodes) y añade varios detalles claramente fantásticos.

97. Bastante importante, y surgido en ambiente ortodoxo, es el Protoevangelio de Jacobo, que aparece hacia la mitad del siglo 11. Se extiende mucho sobre hechos de María y de la infancia de Jesús. En el ciclo litúrgico de la Iglesia han sido siempre admitidos algunos hechos narrados en él, como la presentación de María al Templo, de la que los evangelios canónicos no dicen una palabra. La trama fundamental de la narración es la de los evangelios canónicos, pero aumentada con gran cantidad de prodigios, siempre inútiles y a menudo hasta indecorosos. Así, por ejemplo, se hace que la perpetua virginidad de María, que el ortodoxo autor quiere resaltar ante todo, sea sometida a una prueba tan definitiva como inconveniente (cap. 20). Este apócrifo estuvo muy difundido en la Iglesia antigua y en tiempos más recientes sufrió varios arreglos, como el pseudo Evangelio de Mateo, del siglo vi, y el Libro de la natividad de María, del siglo ix. Antiguos escritores hablan de un Evangelio de Tomás, reputándolo

Antiguos escritores hablan de un Evangelio de Tomás, reputándolo como obra de herejes gnósticos compuesta hacia mediados del siglo II. Pero las dos recensiones que han llegado a nosotros de este escrito — una más amplia que otra — no manifiestan idea gnóstica alguna y sólo contienen numerosos milagros, casi todos pueriles, atribuídos a la infancia de Jesús, de los cinco años en adelante.

Más recientes y no más autorizados son otros apócrifos no siempre bien conocidos, que basta con mencionar: El Evangelio de Felipe, del siglo III; el de Bartolomé, del siglo IV; los Hechos de Pilatos, en parte anteriores al siglo IV, que aparecen como un resumen del proceso y de la resurrección de Jesús; las Cartas entre Abgaro, rey de Edesa, y Jesús (Eusebio, Hist. ecl., 1, 13), y la Doctrina de Addai, de origen sirio, del siglo IV. Otras narraciones proceden del siglo v en adelante. Numerosos escritos apócrifos, bajo la denominación de Hechos, Epístolas, Apocalipsis, o bien de Constituciones, Cánones, Didascalías, se refieren directamente más a los apóstoles que al propio Jesús; pero también habla mucho de él la llamada Epístola de los Apóstoles, que contiene diálogos de Jesús con los discípulos y que; escrita en griego en el siglo II, ha llegado a nosotros a través de una recensión copta y otra etiópica (esta última incorporada al apócrifo Testamento de Nuestro Señor Jesucristo).

Excluyendo ya desde antiguo del canon de las Sagradas Escrituras este montón de escritos apócrifos y pseudo-epígrafos, la Iglesia ha realizado una obra excelente incluso desde el punto de vista histórico. En efecto, en ellos, aun cuando no se hallen conceptos abiertamente heréticos o tendenciosos, se encuentran aquellos que ya San Jerónimo llamaba los sueños de los apócrifos (1).

⁽¹⁾ Ricciotti, sin duda voluntariamente, deja de mencionar otros evangelios apócrifos bien conocidos y algunos que no lo son tanto. (Nota del Traductor.)

98. Una clase particular, que puede reclamar un juicio especial, está constituída por los brevísimos escritos que llamamos Agrafa y Logia. En honor a la exactitud, hay que distinguir. Ateniéndonos al significado de las respectivas palabras, los Agrafa, esto es, los «no escritos», son aquellos breves dichos o aforismos atribuídos a Jesús que se encuentran transmitidos fuera de la Santa Escritura (Grafé), o, según otra norma, fuera de los únicos cuatro evangelios canónicos. Los Logia, esto es, los «dichos», son, igualmente, breves sentencias atribuídas a Jesús y todas pertenecientes a la clase de los Agrafa; pero hoy el término Logia se ha reservado para designar aquellas sentencias que se van descubriendo poco a poco, de cuarenta años a esta parte, en fragmentos de antiguos papiros encontrados en el inagotable Egipto. En cambio los Agrafa se encuentran en otros documentos antiguos, e incluso fuera de la literatura apócrifa, como en obras de algunos Padres y en algún singular códice del Nuevo Testamento.

Ya que el propio San Pablo cita como sentencia de Jesús la frase no consignada en los evangelios: Más dichoso es dar que recibir (Hechos, 20, 35), no es, abstractamente hablando, imposible que otras semejantes breves sentencias se hayan conservado oralmente en la Iglesia antigua, para luego ser fijadas por escrito durante los primeros siglos del cristianismo. Descendiendo después a casos concretos, hallamos en realidad citas de este género en antiguos Padres lejanos entre sí en tiempo y lugar. Así vemos que, en el siglo i, Clemente Romano atribuye a Jesús el dicho: ...Como hagáis, os será hecho; como deis, os será dado; como juzguéis, seréis juzgados; tan benignos como seáis, así se será benigno con vosotros... (I Corintios, 13). En el siglo II, Justino mártir, de Palestina, atribuye a Jesús la sentencia: En las (obras) en que os sorprenda, os juzgaré (Dialog. cum Tryph., 47). En el siglo III, el alejandrino Orígenes le asigna el aforismo: Quien está cerca de mi, está cerca del fuego; quien está lejos de mi, está lejos del reino... (in Jer., xx, 3), aforismo que en el siglo siguiente se encuentra en Dídimo el ciego, también alejandrino (in Psalm., LXXXVIII, 8). Y aun en el siglo IV, Afraate, el «Sabio Persa», presenta como dicho por Jesús la siguiente admonición: No dudéis, aunque os hundáis en el mundo, a semejanza de Simón que, dudando, comenzó a hundirse en el mar (Demstr., 1, 17). Y las citas, que quizá contengan incluso pequeños detalles de la biografía de Jesús, podrían extenderse a otras épocas y regiones. ¿Qué pensar de estos Agrafa de los antiguos escritores cristianos?

99. No se puede emitir un juicio general y es preciso ceñirse a casos particulares. A menudo es cierto que se trata de citas de los evangelios canónicos hechas, no literalmente como hoy sería de rigor, sino de modo amplio y retórico, mirando más al concepto substancial que a las palabras materiales. Parece que otras veces la cita, sobre todo si contiene una particularidad biográfica, ha sido tomada de un escrito privado de edificación.

y hasta de algún apócrifo perdido. En otros casos podrá depender de una tradición meramente oral, sin que quepa decidir si se remonta a los orígenes o más bien es una piadosa elaboración cristiana. En conclusión: aun admitiendo la posibilidad abstracta de que algunos Agrafa sean fidedignos, la respectiva demostración concreta es difícil de realizar.

Esta desconfianza genérica queda justificada también respecto de algunos fragmentos particulares contenidos sólo en algunos códices del Nuevo Testamento, pero silenciados en todos los otros documentos antiguos. Por ejemplo, el códice D, llamado de Beza, del siglo vi, añade este fragmento al pasaje de Lucas, 6, 4: En aquel mismo día, habiendo (Jesús) visto a uno que trabajaba en sábado, le dijo: Hombre, si sabes lo que haces, eres bienaventurado; si no lo sabes, eres maldito y transgresor de la Ley. Tan característica es la idea aquí expresada, como singular el pasaje que la expresa, desconocido en todos los otros códices. Otra célebre interpolación, característica y completamente solitaria, es la contenida en el manuscristo W (Freer) después del capítulo 16, v. 14, de Marcos. Incluso para estos fragmentos especiales de códices solitarios, en virtud de las razones antes señaladas, sería arduo demostrar que la autenticidad abstractamente posible deba considerarse como real en estos casos singulares.

100. Una abundante cosecha vienen proporcionando también los Logia que se vienen encontrando de cuarenta años a la fecha y que a veces alcanzan una notable amplitud. Se encontraron ya en Bahnesa, la antigua Oxyrhynchos (publicados por Grenfell y Hunt en la colección Oxyrhynchus Papyri, a partir de 1897), y después Egipto nos ha prodigado, además de antiquísimos papiros (Chester Beatty) estrictamente neotestamentarios, otros que contienen, ya breves sentencias aisladas, ya pasajes más amplios y conexos. Este último es el caso del papiro (Egerton) publicado como Fragmentos de un evangelio desconocido por Idris Bell y Skeat en 1935 y que se remonta a una antigüedad excepcional, ya que es evidentemente no posterior, y tal vez anterior, a mediados del siglo II. Los otros Logia se distribuyen generalmente entre los siglos II y III, pero están constituídos por sentencias aisladas y breves, que comienzan casi siempre así: "Dice Jesús..."

Se ha supuesto que el papiro (Egerton) del Evangelio desconocido contiene una parte del apócrifo Evangelio de los egipcios (§ 96). La opinión es discutible, y en cambio es cierto que su texto procede más o menos directamente de los evangelios canónicos, y especialmente de Juan. En cambio, los restantes Logia son reliquias del naufragio que sumergió antiguas recopilaciones de dichos de Jesús. Los cristianos de los primeros siglos componían esas recopilaciones para su uso personal, extrayendo los materiales de distintos sitios, incluso de los evangelios apócrifos, no sin adaptarlos y modificarlos según sus tendencias y fines personales.

Cuando los primeros de tales *Logia* comenzaron a volver a la luz, varios eruditos los juzgaron restos de antiguos repertorios anteriores a los

evangelios canónicos y de los que éstos dependerían. Así creyeron entrar en posesión parcial de los Logia de Mateo, a los que se habría referido Papías (§ 114 y sigs.), o de los escritos de aquellos muchos que, según Lucas (1, 1-4), habían narrado antes que él los hechos de Jesús. Pero, sin embargo, tales especiosas hipótesis y el entusiasmo que las acompaño no taban justificados. Hoy el material ha acrecido notablemente y se puede juzgar con mejor conocimiento de causa. Y la opinión casi unánime ahora es que la relación entre esos dos grupos de escritos es la inversa a la entonces supuesta, admitiéndose que estos Logia son posteriores y dependen de los evangelios canónicos, además de otras fuentes.

101. Veamos, como muestra, el primer fragmento del papiro publicado en 1897 (en Oxyrhynchus papyri, I, n. 1), señalando, a continuación de los dichos, los lugares de los evangelios canónicos en que se fundan:

(Dice Jesús:) ... y entonces cuidarás de extraer la paja que hay en

el ojo de tu hermano (cf. Mateo, 7, 5; Lucas, 6, 42).

Dice Jesús: Si no ayundis del mundo, no encontrareis el reino de Dios; y si no sabatizdis el sábado (esto es, si no santificais toda la semana), no vereis al Padre. (El concepto de ayunar del mundo vuelve con Clemente Alejandrino: Stromata, III, 15, 99. Al concepto del sábado espiritual alude Justino: Dialog. cum Tryph., 12).

Dice Jesús: Estuve en medio del mundo y aparecíme a ellos en la carne; y hallélos a todos ebrios y a ninguno sediento hallé entre ellos; y mi alma es afligida por causa de los hijos de los hombres, porque están

ciegos en su corazón y no ven... (?) y la pobreza.

Dice Jesús: Donde están (dos, no) están sin Dios, y donde está sólo uno, digo que yo estoy con él. Levanta la piedra y allí me encontrarás; parte el leño y yo estaré allí (cf. Mateo, 18, 20).

Dice Jesús: Ningún profeta es reconocido en su patria, ni un médico logra curas entre los que le conocen (cf. Mateo, 13, 57; Marcos, 6, 4; Lu-

cas, 4, 23-24; Juan, 4, 44).

Dice Jesús: Una ciudad construida en la cumbre de un alto monte y fortificada, no se puede hundir ni permanecer oculta (cf. Mateo. 5, 14).

Dice Jesús: Tú escuchas con uno de tus (oidos), pero (¿tienes cerrado el otro?).

En última conclusión, las fuentes cristianas ajenas al Nuevo Testamento—sean escritos apócrifos. Agrafa o Logia—están privadas en su enorme mayoría de autoridad histórica respecto a la biografía de Jesús. En algunos casos puede subsistir alguna posibilidad en su favor; pero tales casos son tan raros y la demostración de su autoridad efectiva tan difícil, que prácticamente no se puede extraer de ellos ventaja apreciable. Tal ventaja, en la mejor de las hipótesis, equivaldría a añadir a un lago una copa de agua; es decir: aunque los poquísimos pasajes más acreditados se pudieran aceptar como seguramente auténticos, sólo adquiriríamos algunas decenas de líneas a agregar como apéndice a los evangelios ca-

nónicos, sin que tan minúsculo apéndice modificase el contenido de aquéllos o aumentase notoriamente el patrimonio biográfico o conceptual.

EL RESTO DEL NUEVO TESTAMENTO

102. Pasando a escritos del Nuevo Testamento que no sean los evangelios, el horizonte se ensancha; pero tampoco aquí encontramos medios de aumentar nuestras noticias, salvo con algunos preceptos doctrinales aislados, conservados en casos rarísimos. En realidad, no faltan noticias estrictamente biográficas sobre Jesús, pero se limitan a confirmar pocos, aunque importantes, datos proporcionados por los evangelios, sin añadir nada nuevo. De todos modos, esta confirmación es muy preciosa, especialmente cuando proviene de fuentes cronológicamente anteriores a nuestros evangelios canónicos e independientes de éstos. Tal es el caso de San Pablo.

Poco después de veinte años a partir de la muerte de Jesús, comienzan las epístolas de San Pablo, y se suceden durante tres lustros, ocupando aproximadamente el período comprendido entre los años 51 y 66, que es el período de publicación o de preparación de nuestros evangelios sinópticos. Por eso, tenemos en estas epístolas documentos sin duda literariamente independientes de los evangelios sinópticos y en su mayor parte anteriores a ellos. Ahora bien: estas cartas son escritos completamente ocasionales, con las que San Pablo se dirige a distintos destinatarios tendiendo a fines referentes a su ministerio apostólico; pero nunca se propone narrar en ellas una biografía de Jesús, ni completa ni parcial, puesto que habla a cristianos a quienes supone ya enterados acerca de la vida de Jesús. Sólo incidentalmente recuerda hechos y palabras de Jesús, si este recuerdo sirve al tema que está tratando, como cuando relata la institución de la Eucaristía (I Corintios, 11), ya que aquí se propone establecer el buen orden en las reuniones de los fieles. Sin embargo, espigando entre estas esparcidas noticias incidentales, se obtiene un manojo de informes no escaso. El mismo Renán reconocía que se podría obtener una pequeña Vida de Jesús sólo con los datos de las epístolas a los Romanos, Corintios, Gálatas y Hebreos.

Algo más cabría espigar de los otros escritos del Nuevo Testamento; especialmente de los Hechos de los Apóstoles, los cuales, sin embargo, tienen por autor a un evangelista sinóptico: Lucas.

103. Resumiéndolo todo esquemáticamente, obtenemos esta pequeña Vida de Jesús extra-evangélica:

Jesús fué, no un con celestial, sino «un hombre» (Romanos, 5, 15), «hecho de mujer» (Gal., 4, 4), descendiente de Abraham (Gal., 3, 16) por la tribu de Judá (Hebreos, 7, 14) y por la estirpe de David (Rom., 1, 3). Su madre se llamaba María (Hechos, 1, 14); él era llamado Nazareno (Hechos, 2, 22) o «el de Nazareth» (Hechos, 10, 38) (§ 259, nota segunda),

y tenía «hermanos» (I Corint., 9, 5; Hechos, 1, 14), de los que uno se llamaba Santiago (Gal., 1, 19) (§ 264). Fué pobre (II Cor., 8, 9), manso y humilde (II Cor., 10, 1). Fué bautizado por San Juan el Bautista (Hechos, 1, 22). Reunió discípulos con los que vivió en relación asidua Hechos, 1, 21-22); doce de ellos fueron llamados «apóstoles», y a este grupo pertenecieron, entre otros, Cefas, es decir, Pedro, y Juan (I Cor., 9, 5; 15, 5-7; Hechos, 1, 13, 26). Obró muchos mílagros durante su vida (Hechos, 2, 22) e hizo muchos beneficios (Hechos, 10, 38). Una vez se mostró a sus discípulos gloriosamente transfigurado (II Pedro, 1, 16-18). Fué traicionado por Judas (Hechos, 1, 16-19). La noche de la traición instituyó la Eucaristía (I Cor., 11, 23-25), oraba en su agonía (Hebr., 5, 7), fué ultrajado (Rom., 15, 3) y pospuesto a un asesino (Hech., 3, 14). Padeció bajo Herodes y Poncio Pilatos (I Timoteo, 6, 13; Hechos, 3, 13; 4, 27; 13, 28). Fué crucificado (Gal., 3, 1; I Cor., 1, 13, 23; 2, 2; Hechos, 2, 36; 4, 10) fuera de las puertas de la ciudad (Hebr., 13, 12) y fué sepultado (I Cor., 15, 4; Hechos, 2, 29; 13, 29). Resucitó de entre los muertos al tercer día (I Cor., 15, 4; Hechos, 10, 40), se apareció a muchos (I Cor., 15, 5-8; Hechos, 1, 3; 10, 41; 13, 31) y ascendió al cielo (Rom., 8, 34; Hechos, 1, 2, 9-10: 2, 33-34).

104. Si confrontamos esta restringida biografía de Jesús extra-evangélica con la amplia ofrecida por los evangelios, encontramos una diferencia cuantitativa, pero no una divergencia cualitativa. La biografía reducida contiene ya el armazón de la amplia: armazón tenue y esbozada en el primer caso; enriquecida y coloreada en el segundo; pero en ambos construída según el mismo diseño y distribuída en planos arquitectónicos iguales.

En otras palabras, el cristianismo de la primera generación no tuvo tipos diferentes de biografías de Jesús, sino un tipo único; y esto es tanto más importante cuanto que los documentos de aquella generación, reunidos en el Nuevo Testamento, provienen de personas que estuvieron distantes entre sí por el tiempo y el espacio y que, respecto a las informaciones en cuestión, fueron en su mayor parte independientes unas de otras.

LOS EVANGELIOS

105. La palabra «evangelio» significó originariamente la recompensa dada a un mensajero que transmite una buena nueva y también la buena nueva en sí misma. El cristianismo, desde sus tiempos primitivos, empleó la palabra para designar la más importante y preciosa «buena nueva», la anunciada por Jesús al principio de su ministerio, cuando vino Jesús a Galilea anunciando la «buena nueva» de Dios y diciendo: Se ha cumplido el tiempo y se ha aproximado el reino de Dios; arrepentios y creed en la «buena nueva» (Marcos, 1, 14-15). De modo que la «buena nueva» anunciada en el principio por Jesús fué esencialmente ésta: Se ha aproximado el reino de Dios.

Pero a este primer anuncio siguió un desarrollo, que tradujo en acto el contenido de la «buena nueva», mediante las enseñanzas. la vida y la muerte redentora de Jesús. Así, al complejo de hechos que constituían la salvación ofrecida por Jesús al género humano le fué aplicada la designación de «buena nueva», en cuanto era anuncio de la salvación ya verificada y cumplida. En este sentido es como San Pablo se presenta cual ministro... de la «buena nueva» (Colosenses, 1, 23; etc.), en correspondencia con la expresión usada por su discípulo Lucas, que habla de servidores de la palabra (Lucas, 1, 2). También en ese sentido se escribió al principio de uno de los evangelios canónicos: Comienzo de la «buena nueva» de Jesucristo (Marcos, 1, 1).

106. Este último ejemplo ya preludia la aplicación ulterior que recibió más tarde la palabra. Durante algunos años después de la muerte de Cristo, la difusión de la «buena nueva» se hizo de modo exclusivamente oral, método que también siguió Jesús, que sólo habló y no dejó escrito alguno, y que era igualmente ajustado al de los doctores judaicos contemporáneos, cuyas sentencias siguieron transmitiéndose oralmente durante mucho tiempo, hasta que al fin fueron escritas en el Talmud (§ 87). Este método era el llamado por los cristianos «catequesis», es decir. «resonancia», porque consistía en «hacer resonar» (del griego katecheo) la voz en presencia de los discípulos. Así, el discípulo que había recibido la instrucción era el «resonado» o «catequizado» (Gal., 6, 6; Lucas, 1, 4; Hech., 18, 25).

Pero la rápida y vasta difusión de la «buena nueva» no permitía que

ésta quedase restringida por largo tiempo sólo a la viva voz. El rebosar de la «buena nueva» desde la Palestina y el mundo judío; el penetrar en regiones donde se hablaban otras lenguas, como en Siria, en Asia Menor y hasta en Italia y en Roma; el irrumpir en las academias y demás cenáculos del mundo greco-romano, y, en fin, el realizarse este avance triunfal en el curso de pocos años, obligaron en breve a que la viva voz fuese corroborada por el escrito para alcanzar más fácil y eficazmente nuevas metas. Sabemos, en efecto, que ya en el sexto decenio del siglo i circulaban escritos conteniendo la «buena nueva» y que tales escritos eran muchos (Lucas, 1, 1-4). Este nuevo auxilio proporcionado a la difusión del mensaje cristiano fué como un segundo camino abierto paralelamente al primero, y desde entonces la «buena nueva» avanzó por los dos caminos: la catequesis oral y la catequesis escrita.

Esto explica precisamente la ulterior aplicación que recibió la palabra. Desde entonces, la «buena nueva» fué, no sólo el anuncio de la salvación humana, sino también el escrito que contenía aquel anuncio. El continente quedó designado con el nombre del contenido y fué llamado «evangelio». De todos modos, si la «buena nueva» oral había perdido su sonoridad material al convertirse en evangelio escrito, una y otro persistían siendo en substancia una catequesis; de igual modo las orationes de Cicerón, esencialmente orales, siguieron siendo orationes cuando circularon por escrito.

1()7. Es, sin embargo, de suma importancia advertir que la «buena nueva» escrita no pretendió nunca suplantar ni substituir adecuadamente la «buena nueva» oral; y ello debido, aparte de algunas razones morales, a que la «buena nueva» oral era mucho más rica y contenía más elementos que la fijada por escrito. Tenemos al respecto un precioso testimonio de Papías de Hierápolis, quien, escribiendo hacia el año 120, afirma haber buscado ansiosamente lo que habían enseñado de viva voz los apóstoles y los demás discípulos inmediatos de Jesús, a los que nombra individualmente, aportando al fin estas razones: Juzgaba que las cosas contenidas en los libros no me hubieran aprovechado tanto como las cosas (comunicadas) de una voz viva y permanente (Eusebio, Hist. eccl., III, 39, 4). Al decir libros y viva voz alude indudablemente a las fuentes de la vida y doctrina de Jesús, porque poco después trata expresamente de los evangelios de Marcos y Mateo.

Entre los escritores cristianos del siglo II el uso del término «evangelio» es todavía confuso. A veces conserva su sentido más antiguo y designa la «buena nueva» en sí, o sea la salvación humana realizada por Jesús, como se encuentra en Ireneo (Adv. hær., IV, 37, 4); pero ya el mismo Ireneo (id., III, 11, 8; etc.) y también Justino antes de él (Apol., I, 66) emplean el término para designar determinados escritos, esto es, nuestros evangelios. Incluso el herético Marción, hacia el 140, dió el título de «evangelio» a su escrito derivado del tercero de los evangelios canónicos y acomodado a sus doctrinas (Tertuliano, Adv. Marcion., IV, 2).

- 108. ¿Cuál era el principal argumento de la catequesis, ya oral c escrita? Sobre ello no puede caber duda. Si la fe cristiana tenía por fun damento la persona de Jesús, el primer paso en el conocimiento de esta fe debía necesariamente ser el conocimiento de los hechos de Jesús Está explícitamente testimoniado que se comenzaba instruyéndose o instruyendo acerca de las cosas relativas a Jesús (Hech., 18, 25; cf. 28, 31). Ocasionalmente nos son mencionados breves bosquejos de catequesis que comprendían precisamente los hechos de Jesús (Hech., 1, 22; 2, 22 y sigs.; 10, 37 y sigs.). En realidad, un cristiano no lo sería si no supiese lo que había realizado el Cristo, es decir, Jesús, y qué doctrinas había enseñado, qué ritos estables había instituído, qué pruebas habían demostrado la autoridad de su misión; en fin, si no poseía de la biografía de él una noticia al menos sumaria. Sin tal noticia, la «buena nueva» no podía difundirse, porque los hombres ¿cómo invocarían a aquél en quien no creyeran? Y ¿cómo creerían en aquél a quien no oyeran? Y ¿cómo oirían sin un predicador? (Rom., 10, 14).
- 109. Ahora bien: entre los pregoneros orales de la «buena nueva» existió una clase especial, a la que parece que fué confiada de modo singular la misión de transmitir la narración y testimonio de los hechos de Jesús; y, como consecuencia, estos particulares pregoneros fueron designados con término espontáneo, como los «buenos-nuncios» o «evangelistas» (Efesios, 4, 11; II Timoteo, 4, 5; Hech., 21, 8). Sin duda la catequesis en general, que tendía a la formación y edificación espirituales de los creyentes, era favorecida indistintamente por todos aquellos carismas de que habla muchas veces San Pablo exaltando su eficacia parenética (I Cor., 12, 8-10, 28-30; 14, 26; Rom., 12, 6-8; etc.); pero, sin embargo, el carisma del «evangelista» y del «apóstol» iban a la vanguardia y abrían el camino a los otros carismas, precisamente porque lanzaban las primeras semillas de la fe en Jesús relatando su biografía.

He aquí cómo describe Eusebio la misión de los «evangelistas»: Ocupaban el primer orden en la sucesión de los apóstoles. Siendo discípulos maravillosos de tales maestros, construían sobre los fundamentos de la Iglesia que habían sido colocados antes en todas partes por los apóstoles, dilatando más cada vez el mensaje (κήρυγμα) y diseminando la saludable semilla del reino de los cielos sobre toda la tierra... Saliendo de su patria, cumplían la obra de evangelistas ansiosos de pregonar el mensaje (κηρύτταιν) a aquellos que no habían oído nada de las palabras de la fe, y de transmitir la escritura de los divinos cvangelios. Después de haber asentado sólo los fundamentos de la fe en algunos lugares extranjeros, establecían otros pastores a los que confiaban el cuidado de los recientemente introducidos, y de nuevo se trasladaban a otros países y naciones, con la gracia y ayuda de Dios (Hist. eccl., III, 37). Esta descripción es oportunamente provocada por la mención de Felipe, que es el solo «evangelista» nombrado en el

Nuevo Testamento (Hech., 21, 8) y que, en efecto, había evangelizado Samaria (Hech., 8, 5 y sigs.) y otras regiones (Hech., 8, 40).

110. Con esto, penetramos en la cantera de donde extrajeron sus materiales los muchos escritores que, como vimos antes (§ 106), compusieron narraciones de los hechos de Jesús, ya en el sexto decenio del siglo 1, y cuya obra fué, o contemporánea, o parcialmente anterior a la composición de los evangelios canónicos. Aquella gran cantera común se llama «catequesis», y la catequesis era, sin duda, substancialmente única, aunque pudiese ser presentada bajo formas o tipos algo diferentes según los varios y más autorizados predicadores de la «buena nueva».

Por otra parte, la Iglesia primitiva no tuvo indistintamente en cuenta todos los muchos escritos aparecidos durante el siglo I, sino sólo cuatro entre éstos. De los otros se desinteresó, y por ello se perdieron, mientras que los cuatro escogidos se convirtieron en columnas básicas del edificio de la fe. Sólo a ellos atribuye la Iglesia un valor de historiografía oficial; en ellos reconoce la inspiración de Dios y por eso los incluye en la lista de escrituras sagradas llamado Canon; ellos son precisamente los cuatro evangelios canónicos, las cuatro «buenas nuevas» del Nuevo Testamento. Pero la Iglesia no perdió nunca de vista el origen unitario de los cuatro evangelios. Si los escritos eran cuatro, la fuente era una sola: la catequesis. Por ello, con perfecta justeza histórica, Ireneo, en el siglo II, habla de un solo evangelio cuadriforme (Adv. hær., III, 11, 8), así como en el siglo siguiente Orígenes afirma que el evangelio, aunque a través de cuatro, es sólo uno (in Joan., v, 7). Y a ellos, aun en el siglo IV, les hace eco San Agustín al hablar de los cuatro libros de un solo evangelio (in Joan., 36, 1).

111. Del antiguo sentimiento de la Iglesia respecto a este común origen de los cuatro evangelios se tiene una prueba en el título bajo el cual han llegado hasta nosotros. Los títulos suenan en griego κατά Mateo, κατά Marcos, κατά Mateo, κατά Marcos, κατά Juan, expresiones que se encuentran trasladadas al latín por los escritores del siglo II, como Cipriano, y por antiguos códices latinos donde se lee cata Mateo, cata Marcos, aunque conservándose el significado original de según Mateo, según Marcos, etc. Estos títulos no provienen ciertamente de los respectivos autores, aunque designen a aquellos que según la tradición eran autores. En todo caso, en los antiguos códices el título de Evangelio se encontraba originariamente una sola vez, sobre la colección de los cuatro reunidos, mientras sobre cada uno de ellos se encontraba el respectivo título de según Mateo, según Marcos, etc. Esta norma práctica fué dictada por la idea de que el Evangelio era en realidad uno solo, el extraído de la catequesis, aunque tal unidad apareciese bajo cuatro formas, las de según Mateo, según Marcos, etc.

Estas advertencias son de la mayor importancia para comprender cuál era para los cristianos la verdadera base sobre la que se apoyaba la autoridad histórica de los evangelios. Aquella base era la autoridad de la

Igiesia, de cuya catequesis era genuino y directo producto el único y cuadriforme evangelio. Los autores individuales de las cuatro formas del evangelio valían en razón de ser representantes de la Iglesia, a la sombra de cuya autoridad se desenvolvían. Y creyendo a los cuatro autores el cristiano creía, en realidad, a la única Iglesia, mientras que, si vavés de ellos el cristiano no hubiese podido llegar hasta la Iglesia, no hubiera creído en sus evangelios. Todo esto lo expresa nítidamente San Agustín en su célebre aforismo: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas (Contra epist. Manich., v, 6).

En conclusión, el proceso histórico del origen de los evangelios fué el siguiente: la «buena nueva» oral fué más antigua y más amplia que la «buena nueva» escrita, y una y otra fueron producto de la Iglesia y bajo la autoridad de ésta se desenvolvieron. Lo cual equivale a decir que el evangelio escrito presupone la Iglesia y se basa en ella.

evangelio escrito presupone la Iglesia v se basa en ella.

112. Esta conclusión está en absoluto contraste con el antiguo concepto que la Reforma luterana formó de los evangelios canónicos. Alguien podría sospechar que nuestra conclusión está inspirada en miras polémicas más que fundada sobre pura documentación histórica. Pero a idéntica conclusión han llegado recientemente erudiros que, no sólo no tienen preocupación alguna de apología católica, sino que son secuaces de los métodos más radicales y más demoledores respecto a la crítica de los evangelios. Baste citar el juicio de uno solo de ellos:

Después de la fijación del canon del Nuevo Testamento a fines del siglo II, se termina por olvidar que nuestros evangelios tienen una prehistoria importantísima y que es preciso colocarlos, no al principio, sino. al fin de un largo proceso anterior. Por eso el catolicismo, en su noción de la tradición, se ha guardado siempre de una consideración exclusiva y exagerada de la letra escrita... Con la Reforma, nuestro concepto sobre los orígenes de los evangelios se falseó. La Reforma sacó las últimas consecuencias de la canonización del Nuevo Testamento, naciendo de la insultante de la catoliciamo no altido que se establiciamo no altido que se establicamo no altido que establicamo no altido que se establicamo no altido de la installa de establicamo no altido de la installa de establicamo no a piración verbal su dogma esencial. Mientras el catolicismo no olvidó nunca completamente que la tradición precede a la Escritura, los teólogos de la Reforma no tuvieron en cuenta que, entre la época en que vivió Jesús y aquella en que fueron compuestos los evangelios, existe un período de lo menos treinta años durante los cuales aun no existe una «vida de Jesús» escrita. Es extraño constatar que incluso los teólogos más liberales de la segunda mitad del siglo xix han sufrido inconscientemente la influencia de la teoría de la inspiración verbal, no reparando más que en la letra escrita, sin preocuparse de la importante época en que el Evangelio no existía sino bajo forma de palabra viva (O. Cullmann: Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique, en Revue d'histoire et de philosophie relig., 1925, págs. 459-460).

113. No podemos decir con seguridad qué amplitud y qué índole particular tendrían los escritos que se perdieron de los muchos que circulaban durante el sexto decenio del siglo I. Es muy verosímil que en su mayoría fueran de amplitud limitada, menor incluso que el evangelio de Marcos, que es el más breve de los actuales. En cuanto a su índole, debían ser de diversos tipos, y, aunque tratando todos de la vida de Jesús, quizá unos se ocuparan especialmente de los hechos, otros de la enseñanza y de las palabras. De los primeros, unos tratarían del ministerio de Jesús en Galilea, otros en Judea, otros de su pasión y muerte, otros de los sucesos de su infancia, anteriores a su ministerio público. De los escritos sobre su enseñanza, uno preferiría las parábolas, otro los mandamientos esenciales de la nueva Ley (como se encuentran en el Sermón de la Montaña), el tercero las profecías sobre el fin de Jerusalem y del mundo entero, y así sucesivamente.

Hallamos, pues, que estos elementos esparcidos se encuentran comprendidos en nuestros tres primeros evangelios, llamados Sinópticos (Juan, en este aspecto, es un caso aparte), como hallamos que los Sinópticos, a su vez, muestran una trama genérica común, y cuyas líneas constantes son: el ministerio de Juan el Bautista y el bautismo de Jesús; el ministerio de Jesús en Galilea; el ministerio en Judea; la pasión, muerte y resurrección. A estas líneas constantes puede ser antepuesta la narración, más o menos amplia, de los hechos de la infancia, como en Mateo y Lucas, pero tal narración sirve casi de preámbulo a la trama constante, mientras el verdadero corpus del relato comienza con el ministerio de Juan el Bautista, abrazando el período quo intravit et exivit inter nos Dominus Jesus, incipiens a baptismate Joannis, usque in diem qua assumptus est a nobis. Al pronunciar estas palabras (Hech, 1, 21-22), parece que Pedro dibujara un programa genérico. Él mismo demuestra que se atiene a tal programa, ya que en un discurso suyo sigue sumariamente las líneas de la antedicha trama, incipiens a Galilæa post baptismum quod prædicavit Joannes, y terminando con las apariciones de Jesús después de la resurrección (Hech., 10, 37-41). Semejante correspondencia entre el programa y la acción de Pedro (Hech., 2, 22-24), a más del hecho de ser él el más eminente entre todos los predicadores de la abuena nucvan, legitima la suposición de que precisamente en Pedro tenga su origen la trama de aquella catequesis cuyas líneas generales se encuentran complexivamente seguidas por nuestros tres primeros evangelios, como aisladamente debían ser seguidos por la mayoría de los muchos escritos perdidos.

Tampoco sabemos quiénes pudieran ser los autores de los escritos perdidos. Muy bien pudieron pertenecer al número de los investidos con el carácter de «evangelistas» y hasta acaso alguno pudo ser testigo presencial de los hechos y discípulo personal de Jesús, muerto veinte años antes. Sin embargo, del cotejo de Lucas, 1, 1, con 1, 2, parece resultar una contraposición entre escritores y testigos, ya que los primeros dependerían

de los segundos y no serían — al menos en su mayor parte — testigos por sí mismos.

En cuanto a los autores de los evangelios canónicos y al tipo de cate quesis de que cada uno de ellos procede, no queda más que buscar el testimonio de la tradición, pasando así del período de preparación al de composición de los cuatro evangelios.

MATEO

114. El primer evangelio es atribuído al apóstol Mateo, llamado también Leví y antes publicano (§ 306), según una constante tradición que se remonta a principios del siglo II. El ya citado Papías de Hierápolis, que hacia el año 120 escribió cinco libros sobre Explicaciones de los dichos (λογίων) del Señor, afirmaba en ellos que: Mateo en dialecto hebraico coordinó los dichos (τὰ λόγια συνετάξατο) y cada uno después los interpretó según su capacidad (Eusebio, Hist. eccl., III, 39, 16). Testimonios sucesivos, como los de Ireneo (Adv. hær. III, 1, 1), de Tertuliano (Adv. Marcion., IV, 2), de Clemente Alejandrino (Stromata, I, 21), etc., confirman, más o menos explícitamente, el informe de Papías. Es también notorio que toda la antigüedad cristiana, en gran cantidad de testimonios que sería inútil aducir, ha atribuído precisamente a Mateo el primero de nuestros evangelios canónicos y no otro escrito alguno.

¿ Qué afirma exactamente Papías del escrito de Mateo? Dice que Mateo en él coordinó los dichos de Jesús (1), o sea que, no sólo los recopiló (τσν-), sino que colocó según cierta ordenación (-ετάξεατε) los dichos en cuestión. Los antiguos se preocupaban mucho, en las obras literarias, de la ordenación (τάξες), y, según sus normas, el escritor debía ante todo encontrar (εὕρεσις) el sujeto y luego someter el sujeto a la ordenación, ordenación que no siempre era cronológica, sino que, incluso en los historiadores. era a menudo lógica, fundada, o sobre la analogía de los temas tratados, o sobre las relaciones de causa y efecto, o sobre la unidad de lugares y personas, u otras semejantes (2). Que Papías se refería a esa ordenación literaria. resulta de cuanto dice inmediatamente antes acerca del evangelio de Marcos (citaremos el pasaje entero en el § 128), ya que afirma que Marcos escribió exactamente, pero no con orden (τάξει). En el escrito de Mateo,

por el contrario, encuentra, con satisfacción, ese orden.

⁽¹⁾ La lección coordinó es proporcionada, entre siete códices, por cinco y es sin duda la justa. Sólo dos códices dicen συνεγράψατο, inscribió, lección menos digna de crédito.

⁽²⁾ Estos preceptos de los gramáticos griegos eran bastante conocidos y practicados entre los judios helenistas. El autor del II de los Macabeos, que recapitula los cinco libros de Jasón de Circue, recuerda al principio de su trabajo, respecto a los historiadores, que εμβατεύειν καὶ περίπατον ποιείσθαι λόγω καὶ πολυπραγμονείν εν τοῖς κατὰ μέρος (2, 30), lo que en la Vulgata (2, 31) se traduce, con libertad más verbal que conceptual, así: intellectum colligere, et ordinare sermonem, et curiosius partes singulas quasque disquirere.

115. ¿Cuáles son los dichos (λόγια) contenidos en el escrito de Mateo? Etimológicamente, el término griego significa dichos (sentencias, oráculos), pero, especialmente entre los escritores judíos y cristianos, significaba también pasajes en general de la Sagrada Escritura que contuviesen, indistintamente, ya sentencias, ya hechos. El mismo Papías lo usa en otro lugar en este segundo sentido más amplio. En el pasaje ya señalado donde habla del evangelio de Marcos, dice que éste contiene las cosas, o pronunciadas u obradas (ἢ λεξθέντα ἢ πραχθέντα) por Jesús. Inmediatamente después, designa ese complejo narrativo como dichos (λόγια) de Jesús. Además, la misma obra de Papías, aunque se titulaba Explicaciones de los dichos (λογίων) del Señor, resulta, según las referencias y citas que tenemos de ella, que trataba, además de los dichos de Jesús, de sus hechos y de la edad apostólica. Por consecuencia, no sólo la antigüedad cristiana, sino todos los eruditos sin excepción, hasta muy adelantado el siglo xix, entendían que los dichos atribuídos por Papías a Mateo designan el primero de los evangelios canónicos, tanto más cuanto que no existe testimonio ni huella alguna transmitida por la antigüedad de alguna obra atribuída a Mateo o a otros apóstoles que trate sólo de sentencias de Jesús.

Si pasamos a cotejar estos datos, estrictamente positivos, con el contenido de nuestro primer evangelio, encontramos una adecuada correspondencia entre las dos características señaladas por Papías: la del apelativo de dichos y la de la «ordenación» literaria.

116. En primer lugar, entre los evangelios sinópticos, Mateo es el que más ampliamente recoge las palabras de Jesús, que ocupan cerca de tres quintas partes del texto escrito. De aquí que con particular motivo podía ser designado como una compilación de dichos, si bien conservando a esta palabra el significado usual y menos riguroso, que incluía también la narración de hechos.

Además, la recopilación de los discursos de Jesús aquí contenidos está dividida en cinco grupos, según la norma de «ordenación» literaria grata a Papías. El primer grupo encierra lo que se podría llamar el estatuto del reino tundado por Jesús, es decir, el Sermón de la Montaña (Mateo, capítulos 5-7); el segundo contiene las instrucciones dadas a los apóstoles para difundir ese reino (cap. 10); el tercero, las parábolas del reino (capítulo 13); el cuarto, los requisitos morales precisos para pertenecer al reino (cap. 18); el quinto, el perfeccionamiento del reino y su consumación en los últimos fines (caps. 23-25). Es notable que cada uno de estos grupos vaya precedido de unas breves palabras de introducción y seguido de una conclusión, que las cinco veces es, con pequeñas variantes, esta: Y sucedió que, cuando Jesús hubo terminado o este discurso o esta parábola..., etc. (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Notable es también que semejante ordenación en cinco grupos, ciertamente no fortuita, correspondía numé-

ricamente a los cinco libros en que Papías dividiera sus Explicaciones de los dichos del Señor, lo que puede hacer sospechar, aunque sin evidencia, que Papías siguió en su obra la «ordenación» que él señalaba en el texto de Mateo, si es que en ella se ocupaba sobre todo de los discursos de Jesús.

117. Cuando el antiguo publicano Mateo acometió su ob: a seguramente un hombre acostumbrado desde hacía mucho tiempo a escribir, porque sin hacerlo habitualmente no habría podido tener en buen orden en su mesa de alcabalero las notas de los pagos. Por el contrario, los demás apóstoles, aunque no fuesen absolutamente iletrados, debían en general estar más familiarizados con los remos y redes de los pescadores que con la pluma y pergamino de los escritores (salvo, quizá, los dos acomodados hijos del Zebedeo), sobre todo en la época inmediatamente posterior a la muerte de Jesús, cuando iniciaron, solos, su misión. Todos habían sido testigos oculares de los hechos de Jesús, pero la habilidad de Mateo en escribir representaba una ventaja técnica sobre los otros apóstoles y ello debió hacer que le fuese asignado con preferencia el encargo de trasladar por escrito la catequesis oral de los mismos apóstoles.

Cuando Mateo se puso a la obra, es posible, aunque no demostrado, que ya circulase algún escrito conteniendo dichos e hechos de Jesús; pero, aun si eso pudiese demostrarse, se trataría ciertamente de ensayos escasísimos en número y en contenido, compuestos por iniciativa privada y carentes de todo carácter oficial. Al contrario, el encargo dado a Mateo respondía a la conveniencia de que la catequesis oral de los apóstoles fuese amplia y oficialmente recogida en un documento escrito, proporcionando aquel auxilio práctico que exigía, como ya hemos visto (§ 106), la creciente propagación de la buena nueva. El tipo de catequesis que había de llevarse al escrito no podía ser sino el ya aprobado por la práctica de la Iglesia v cuyas líneas principales habían sido trazadas por quien ostentaba la preeminencia entre los predicadores oficiales de la buena nueva. Así, se adoptó el tipo de catequesis que procedía de Pedro (§ 113). sin excluir la ayuda de otros elementos procedentes del colegio apostólico que no entraban ordinariamente en el cuadro de aquella catequesis predominante. En conclusión, el escrito resumió el pensamiento de todo el colegio apostólico, bien que ateniéndose a las líneas principales de la catequesis de Pedro.

118. Un documento como el de Mateo, compuesto por un testigo de los hechos, con la garantía y apoyo de los otros testigos, encuadrado en las líneas generales de una enseñanza oficial y escrito con una amplitud que en lo sucesivo nunca fué alcanzada por otros escritos del mismo género, estaba destinado necesariamente a alcanzar un valor singular. Encontramos, así, que el evangelio de Mateo, que nos es presentado unánimemente desde la antigüedad como el primero en el tiempo, es también el primero cuantitativamente por el uso hecho de él en las primeras épocas. Baste recordar que, del lado católico, Justino mártir, a mediados del siglo II,

emplea nuestro Mateo no menos de ciento setenta veces, y que, antes de él, los antiquísimos herejes ebionitas empleaban únicamente el evangelio de Mateo. según afirma Ireneo (Adv. hær., 111, 7), aunque probablemente alterado, como ya lo indicamos (§ 96).

119. Sin embargo, al principio, al uso y difusión del texto de Mateo se oponía la grave dificultad del idioma en que estaba escrito. La noticia, ya dada por Papías, de que Mateo escribió en dialecto hebraico (ἐβραῖδὶ διαλέκτφ), es en realidad confirmada por otros antiguos — como Ireneo, Orígenes, Eusebio, Jerónimo —, quienes hablan igualmente de lengua hebrea o paterna. Es casi seguro que el término hebreo designa en este caso el arameo (como en el contemporáneo Flavio Josefo, Guer. jud., VI, 96; cf. v, 272, 361; etc.), ya que en tiempos de Mateo en Palestina se hablaba el aramaico. De todos modos, fuese hebraico o aramaico, la primitiva lengua semítica era inaccesible a los cristianos de estirpe no judía y también a muchos otros procedentes del judaísmo de la Diáspora, que no conocían más que el griego.

Pero el obstáculo fue superado, bien o mal, del modo que señala el propio Papías. Los dichos, en su texto original semítico, fueron a manos de varios lectores y catequistas, cada uno de los cuales los interpretó según su capacidad (ἡρμήνευσε ε΄ αὐτὰ ὡς ἡν εὐνατος ἔκαστος), palabras que dejan entrever un amplio laborío surgido muy pronto alrededor de un texto tan conveniente y autorizado. Así, algunos catequistas traducirían, oralmente y de modo improvisado, aquellos fragmentos que de vez en cuando convenían a su ministerio; otros realizarían también traducciones escritas, ora parciales, ora, y más raramente, totales, sin que faltasen escritos que, como la Explicación del mismo Papías, tenían más bien el carácter de exégesis ilustrativas que el de simples traducciones. Pero la observación de Papías de que cada uno interpretó según su capacidad, hace también comprender que en aquella tarea la buena voluntad no estaba a menudo acompañada de la adecuada pericia, en especial respecto al conocimiento de la lengua que se traducía y aun en la que se traducía (1).

Es muy posible también que los muchos que en el sexto decenio del siglo 1 habían escrito ya sobre los hechos de Jesús (§ 110) se aprovecharan ampliamente de la composición de Mateo, acaso uniéndola a otros elementos tomados de la tradición de testigos o de sus discípulos.

120. Pero la Iglesia, que había favorecido con su autoridad la catequesis escrita en semítico por Mateo, debió en un momento dado extender su vigilante cuidado a las traducciones del texto original, por temor a que

⁽¹⁾ San Agustín señala el caso análogo de las traducciones latinas de las Escrituras hechas del texto griego de los Setenia: Qui enim Scripturas ex hebræa lingua in græcam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex græcus et aliquantum facultatis sibi utriusque linguæ habere videbatur, ausus est interpretari (De doctr. christ., II, 11).

la autoridad oficial fuese indebidamente invocada en favor de traducciones que no merecieran tal honor. Lo que ocurriera con precisión no es notorio, pero las consecuencias son claras y elocuentes. Las traducciones puramente orales e improvisadas debieron tender a disminuir cada vez más al ir disminuyendo los catequistas capaces de comprender el original semítico. Las traducciones escritas, ya parciales o totales, permanecieron en la sombra, es decir, en el uso privado y no en el oficial, y destinadas por tanto a perderse antes o después. Una sola traducción no se ha perdido y ha llegado hasta nosotros, pero precisamente porque fué la adoptada por la Iglesia en substitución al demasiado arduo texto semítico original: el texto griego de nuestro Mateo canónico.

Quién hiciera tal traducción, lo ignoramos, como ya en su tiempo confesaba ignorarlo San Jerónimo. Con seguridad fué escrita algunos decenios después de aparecer el texto original de Mateo, y cuando, al difundirse el cristianismo cada vez más fuera de Palestina, se hacía cada vez menos manejable el original semítico. Parece también, en virtud de cuidadosas confrontaciones literarias, que esta traducción se hizo después de la aparición de los otros dos evangelios sinópticos, de cuyas fermas literarias se resiente. En efecto, el traductor no se limitó a una simple translación de palabras de una lengua a otra, sino que, además de buscar una cierta belleza literaria y de no seguir literalmente el texto por esa misma razón, tuvo a la vez presente la catequesis práctica. Como en el intermedio habían aparecido los dos evangelios de Marcos y Lucas, escritos originalmente en griego y reflejando de modo más directo las catequesis respectivas de Pedro y Pablo, el traductor los tuvo a la vista durante su trabajo, y al verter al griego el texto semítico se aproximó: en la elección de las expresiones, a las que encontraba ya empleadas en pasajes paralelos de los dos nuevos evangelios griegos, queriendo así imprimir una cierta uniformidad literaria a los tres documentos, que reflejaban la catequesis fundamentalmente única.

121. El mismo objetivo de la catequesis influvó también de otros modos sobre la versión. Traducido al griego el texto de Mateo ampliaba enormemente su campo de acción y podía lograr lectores no judíos, esto es, no habituados a ideas y expresiones típicamente semitas, y, por otra parte, el texto semítico de Mateo debía tener (como resulta del cotejo con los otros dos sinópticos) algunas expresiones que podían o ser entendidas a medias, o suscitar el asombro de los lectores. Así, el traductor, para adaptar mejor el texto al nuevo campo de catequesis, eliminó aquellas ocasiones de error y de asombro y, aunque conservando el sentido fundamental, atenuó la fuerza de ciertas frases (1). Parece probable que cambiara

⁽¹⁾ Basten un par de ejemplos. En Marcos, 6, 5, se dice que Jesús no podia hacer alli poder (milagro) alguno, salvo curar a unos pocos enfermos, etc. En Mateo, 13, 58, la expresión queda atenuada, y dice: No hizo alli muchos poderes a causa de la incredulidad de aquéllos... Más complicado es el caso del diálogo del joven rico con Jesús. En Marcos, 10, 17-18

el orden de algunos pasajes del texto original, agrupándolos diferentemente, conforme a los modelos de Marcos o Lucas, quizás también porque tal agrupación le pareciera más oportuna a efectos catequísticos.

Estos criterios de amplitud no eran inconciliables con la idea de «traducción» común a los hebreos, según aparece claramente de varios casos del Antiguo Testamento. Limitándonos al *Eclesiástico*, las antiguas versiones de este libro hechas directamente del texto hebreo original (sea o no el encontrado cuarenta años atrás) muestran que los diversos traductores siguieron criterios de una libertad extrema. Mucho más discreto que ellos fué el traductor de Mateo, quien siguió criterios que, aun no siendo los rigurosos actuales, se inspiraron en aquella libertad que convenía a los fines supremos de la catequesis.

El hecho de que la Iglesia aprobase y adoptara tal traducción, y el de que los más antiguos escritores eclesiásticos la emplearan como texto de evangelió canónico, demuestra que semejante versión reproducía de modo «substancialmente idéntico» el original semítico. La vigilancia de la Iglesia era harto celosa para tolerar que el venerable nombre asignado a la más antigua y autorizada escritura de su enseñanza oficial se atribuyese a una traducción que fuese sólo un pálido simulacro de aquella escritura. El rigor usado más tarde por la Iglesia contra los libros apócrifos, que también se refugiaban bajo gloriosos pero falsos nombres, y acaso fueran incluso arreglos libres de textos canónicos, confirma la antedicha vigilancia habitual y es una garantía respecto a la traducción griega de Mateo.

122. La independencia de un servilismo verbal, que ha poco advertimos en el traductor de Mateo, ofrece ocasión de esclarecer un principio importantísimo para la interpretación de los relatos evangélicos en general. Encontramos, en efecto, que igual independencia del servilismo verbal es mantenida por los evangelistas mismos en sus narraciones. Así, se producen discordancias entre ellos al referirse a textos rigurosamente literales o bien a palabras de especialísimo valor doctrinal. Por ejemplo, la tablilla condenatoria hecha fijar por Pilatos sobre la cruz de Jesús ostentaba, sin duda, un texto rigurosamente determinado, y sin embargo tal texto nos es ofrecido con las siguientes divergencias verbales: Jesús el Nazareno, el rey de los judios (Juan, 19, 19); Este es Jesús, el rey de los judios (Mateo, 27, 37); Este es el rey de los judíos (Lucas, 23, 38); El rey de los judíos (Marcos, 15, 26). Más grave aún es el caso de la Eucaristía, instituída una sola vez por Jesús con palabras bien precisas y respecto a la cual, sin embargo, cuando confrontamos la materialidad de las palabras, ora referidas por los tres sinópticos, ora por San Pablo (I Cor., 11), encontramos netas divergencias.

⁽Lucas, 18, 18-19), el joven dice: Maestro bueno, iqué haré para poder heredar la vida eterna? Pero Jesús le dijo: ¡Por qué me dices bueno? Ninguno es bueno, sino uno: Dios. En Mateo, 19, 16-17 (griego), el diálogo queda atenuado de este modo: Maestro, 1qué haré de bueno para alcanzar (la) vida eterna? Pero él dijo: 1Por qué me interrogas sobre lo bueno? Uno es el bueno.

Todo esto demuestra que la preocupación de la catequesis antigua, y desde luego la de los evangelistas canónicos que dependían de ella, era la fidelidad substancial, no la estrictamente verbal, y que buscaban la adhesión a la verdad en el sentido, no en la materialidad de la letra. El culto de la literalidad sólo aparece dieciséis siglos más tarde, cuando la Reforma protestante olvida que los evangelios son consecuencia de la catequesis y los juzga basados de modo autónomo sobre la letra pura. Pero los propios evangelistas con su independencia de la letra, dan un mentís histórico formal al juicio de la Reforma, y el traductor griego de Mateo confirma ese mentís imitando a los evangelistas en libertad verbal (1).

123. Respecto al tiempo en que Mateo escribió en semítico su evangelio sólo tenemos un argumento cierto, y aparte de él, sólo probabilidades. La certeza nos la proporciona la perenne y uniforme constatación de los antiguos documentos, según los cuales Mateo fué cronológicamente el primer evangelista canónico. Desde luego, es anterior a Lucas, que escribió no más tarde del año 62, y a Marcos, que escribió poco antes de Lucas. Más allá de estos límites sólo hallamos probabilidades. Si los muchos que escribieron sobre los hechos de Jesús a lo largo del sexto decenio extrajeron bastantes de sus materiales de la obra de Mateo. como suponemos más arriba (§ 119), esta autorizada fuente debe remontarse a los

primeros años de aquel decenio, o sea hacia el 50-55.

A esta conclusión parece oponerse el conocido pasaje de Ireneo (Adv. hær., III, 1, 1) cuyo texto griego (Eusebio, Hist. Eccl., v, 8, 2) dice literalmente así: Mateo, entre los hebreos, en la propia lengua de ellos produjo también una escritura de evangelio, evangelizando Pedro y Pablo en Roma y fundando la Iglesia; luego, después de la partida de éstos, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió también por escrito las cosas predicadas por Pedro, etc. El trozo relativo a Mateo contrapone la publicación de su escrito semítico a la evangelización de Pedro y Pablo en Roma, y parece dar a entender que los dos hechos fueran contemporáneos, de modo que Mateo habría escrito después de fines del año 61, época en que Pablo llegó a Roma, según la conocida narración de los Hechos, 28, 14 y sigs. Se ha tratado de explicar este pasaje suponiendo que Ireneo no se refería a la cronología, sino que contraponía la actividad incluso literaria de Mateo en Palestina a la sólo oral de Pedro y Pablo en Roma; pero la explicación no ha convencido, sobre todo por las limita-

⁽¹⁾ Ya San Agustín, con su agudeza habitual, había llamado la atención sobre este importantísimo criterio: De semejantes locuciones de los evangelistas, diferentes pero no contrarias, aprendemos una cosa en verdad utilísima y necesaria: que en las palabras de cada uno de ellos no debemos pensar sino en la intención (voluntatem) y que uno no miente si dice con otras palabras lo que ha querido decir aquel otro cuyas palabras no dice. No seamos como esos rumes cazadores de vocablos que creen que la verdad debe ser aprisionada en los direces de las letras, siendo así que no se ha de buscar otra cosa que el sentido (animus), no sólo en las palabras, sino también en los demás signos del espíritu (De consensu evangel., 11, 28),

ciones cronológicas que siguen (después de la partida de éstos, etc.). Por otra parte, Ireneo, muy buen conocedor del Nuevo Testamento y de sus orígenes no podía ignorar que antes de la llegada de Pablo existía en Roma una Iglesia floreciente, como se desprende, ya de los Hechos (ibíd.), ya de la anterior epístola de Pablo a los Romanos. De aquí que la mención de Pablo a propósito de la fundación de la Iglesia en Roma no pueda ser interpretada en el sentido de una rigurosa simultaneidad cronológica.

Esto ofrece probablemente la clave de la explicación. Ireneo, que ha-

Esto ofrece probablemente la clave de la explicación. Ireneo, que habitualmente considera la Iglesia de Roma como una fundación colectiva de Pedro y Pablo juntos, la recuerda también como tal en ese pasaje, prescindiendo de la exacta precedencia de uno respecto al otro. Por eso fija la simultaneidad cronológica entre la fundación tomada en sí misma y la composición del escrito de Mateo. Con esta interpretación, el período de los años 50-55 que asignamos al escrito de Mateo se confirmaría, siendo precisamente aquel el período de pleno establecimiento y desarrollo de la Iglesia de Roma.

124. La crítica interna del escrito de Mateo confirma y esclarece

las noticias transmitidas por la tradición.

Minuciosos y prolijos cotejos, hechos recientemente y que sería inoportuno reproducir aquí, han puesto en claro los muchos elementos típicamente semíticos, ya estilísticos, ya lexicográficos, que del texto original
han pasado a la versión griega. El principal es la expresión reino de los
cielos, que se encuentra sólo en Mateo y que ciertamente reproduce a la
letra la fórmula usada por Jesús en arameo (malkūtā dishĕmajjā; en hebreo malkūt shamajīm). Esta expresión había surgido por la preocupación
vabínica de evitar el empleo del nombre de Dios, y constituía, por ello, una
substitución de la expresión equivalente reino de Dios, única usada por los
otros evangelistas (1).

125. Que Mateo se dirija a cristianos procedentes del judaísmo, es cosa que resulta también de la índole de su trabajo. Sin duda su tendencia es histórica y trata de referirse a la doctrina y hechos de Jesús; mas, con todo, lo hace del modo que le parece más eficaz y apropiado para los lectores que ya tuviesen fe en Moisés. En el evangelio de Mateo, más que en otro alguno, Jesús aparece como el Mesías prometido en el Antiguo Testamento y como quien ha realizado en sí las profecías mesiánicas. De aquí el asiduo cuidado del evangelista de concluir muchos de sus relatos con la advertencia de que esto ocurrió para que se cumpliese lo que ha sido dicho, refiriéndose a algunos pasajes del Antiguo Testamento (cf. Mateo, 1, 22-23; 2, 15.17.23; etc.).

⁽¹⁾ Reino de Dios se encuentra en Marcos 14 ó 15 veces, y en Lucas, 33 veces; pero en Mateo sólo por excepción se encuentra 4 veces ó 5. Mateo es el único que emplea la otra expresión reino de los cielos (32 ó 33 veces), y quizá las excepciones a este uso constante se deban al traductor griego.

Incluso la doctrina de Jesús es presentada con especiales miras, ya a sus relaciones con el Antiguo Testamento, ya a las que tuviera con las doctrinas y el espíritu de los predominantes fariseos. Respecto al Antiguo Testamento, la nueva doctrina es, no ya una abrogación, sino una antegración y un perfeccionamiento. Sólo Mateo indica la afirmación de lesús de que no ha venido a deshacer la Ley y los profetas, sino a cumpitalos, y que ni una sola jota o un ápice de la Ley pasará hasta que todo se cumpla (íd., 5, 17-18). Respecto a las doctrinas de los fariseos, la de Jesús está en antítesis perfecta: no sólo la amenaza ¡Ay de vosotros. (escribas y fariseos hipócritas!) se repite siete veces en un solo capítulo (cap. 23; el v. 14 es una interpolación), sino que en todo el resto de este evangelio el abismo que separa las dos doctrinas es puesto a luz mucho más que en los otros sinópticos.

Análogamente, sólo Mateo hace notar que la misión personal de Jesús estaba encaminada directamente a la sola nación de Israel (íd., 15, 24; cf. 1, 21), como también que la misión preparatoria de los apóstoles miraba sólo a Israel, con expresa exclusión de los paganos y de los samaritanos (ibíd., 10, 5-6). Hasta la designación de los paganos gentiles, los gojim del Antiguo Testamento, se resiente aún en la expresión de Mateo del inveterado desprecio que el judaismo había decretado hacia los no judíos, para quienes «gentil» era prácticamente sinónimo del aborrecido «publicano» (íd., 5, 46-47; 18, 17). La situación de un gentil respecto a un judío era como la de un perro en una casa en comparación al hijo del dueño (íd., 15, 24-27). Tales expresiones desaparecen o están muy atenuadas en los Sinópticos sucesivos, que se dirigen a cristianos procedentes del paganismo.

Hecha abstracción de esta corteza judaica, el evangelio de Mateo se manifiesta como rigurosamente universalista y es. más que otro alguno. el Evangelio de la Iglesia, como ya opinara Renán. La palabra «Iglesia» sólo es empleada, entre los evangelistas, por Mateo (16, 18; 18, 17), y esta institución de Jesús está, no ya reservada sólo a los judíos, sino abierta a todas las gentes que acudirán, numerosas, de Oriente y Occidente, para sentarse a la mesa, juntos con Abraham. Isaac y Jacob, en el reino de los cielos (ibíd., 8, 11). Los confines de este reino serán los mismos confines del mundo (íd. 13, 38), e incluso los paganos gentiles substituirán prácticamente a los israelitas en la posesión del reino de Dios (ibíd., 21, 43).

126. El orden seguido por Mateo en su composición es. como ya sabemos, la «ordenación» sistemática grata a Papías (§ 114). Escribiendo para lectores educados en el judaísmo y teniendo respecto a ellos un objeto bien definido, Mateo subordina a menudo a aquella «ordenación» la consecución cronológica y recurre a procedimientos literarios comunes en las escuelas rabínicas y que tendían principalmente a una utilidad mnemotécnica práctica. Así como recoge en los cinco grandes grupos ya enumerados los dichos de Jesús (§ 116), así también en otro lugar reúne en grupos

de cinco, siete o diez, pero sobre todo de tres, las sentencias o los hechos singulares.

Frecuente es también la aplicación del aparalelismon, ley fundamental en la poesía hebraica, y especialmente del aparalelismo antitéticon, en cuya virtud a una afirmación determinada se la hace seguir, a guisa de confirmación, de la negación de su contrario. Todo el Sermón de la Montaña (caps. 57), esto es, el primero de los cinco grupos de dichos, es una concatenación de tales procedimientos literarios.

MARCOS

127. El segundo evangelio se atribuye a Marcos, Los Hechos hablan varias veces de un Juan llamado Marcos (12, 12,25; 15, 57), cuya madre se llamaba María y tenía una casa en Jerusalem, así como otras veces se habla de un Juan (Hechos, 13, 5, 13) y de un Marcos (id., 15, 39; Colos., 4, 10; Filem., 24; I Pedro, 5, 13). En los tres casos debe tratarse de la misma persona, ya que era común usanza de los judíos de aquel tiempo el adoptar un nombre greco romano además del hebreo. Es cierto, pues, que a este Juan Marcos le fué atribuído en la antigüedad el segundo

evangelio.

La casa de la madre de Marcos, en Jerusalem, era punto de reunión de los cristianos de la ciudad, y en ella se refugió Simón Pedro cuando fué milagrosamente liberado de la prisión en el aflo 44. Marcos era primo del insigne Bernabé y por él y por Pablo fué llevado a Antioquía. Marcos se separó de los dos en el primer viaje misionero de Pablo, en Perge de Pamfilia, volviendo a Jerusalem. Esta separación disgustó a Pablo, quien en su segundo viaje se negó a llevar consigo a Marcos, aunque el primo de éste, el ya citado Bernabé, deseaba llevarle, hasta el punto de que a su vez se separó de Pablo, dirigiéndose con Marcos a la isla de Chipre, su patria. Pero la firmeza de Pablo no le enajenó el afecto de Marcos. Diez años más tarde, bacia el 61 62, Marcos se hallaba de nuevo junto a Pablo, en Roma, y le auxilió y confortó mientras el apóstol esperaba ser juzgado por Neron (Col., 4, 10 11; Filem., 24). Entre los años 63 y 64, Marcos estaba en Roma al lado de Pedro, quien transmitía desde Babilonia (Roma) los saludos de su hijo Marcos (I Pedro, p. 18). El año 66, Marcos estaba en el Asia Menor, puesto que Pablo, escribiendo desde Roma a Timoteo. en Meso, le recomendaba: Toma a Marcos y trdelo contigo, porque me es úlil para el ministerio (II Timoleo, 4, 11).

En estos datos proporcionados por el Nuevo Testamento, las relaciones de Marcos con Pablo son más numerosas e importantes que sus relaciones con Pedro. Sin embargo, la tradición ulterior señala unanimemente como más estrechas las relaciones de Marcos con Pedro, mostrando con esto que los informes que se tenían no procedían sólo de noticia, incidentales del Nuevo Testamento. Si Pedro, en realidad, llama a Marcos hijo, es probable

que le hubiera bautizado, y también es muy verosímil que Pedro sintiera un afecto particular por la familia de Marcos, ya que en su casa se refugió cuando aun se hallaba desconcertado por su milagrosa salvación de la cárcel. No obstante, estas noticias no aluden a colaboración alguna de Marcos al ministerio apostólico de Pedro; la cual, no obstante, está firmemente atas tiguada por la tradición posterior, en especial respecto a la composición de un escrito evangélico.

128. También aquí, como en el evangelio de Mateo, el testimonio más antiguo y autorizado nos lo proporciona Papías (§ 114), quien escribe: También esto decla el Presbitero: Marcos, hecho intérprete (έρμηνευτής) de Pedro, escribió exactamente, pero no con ordenación (sútes), cuanto recordaba de las cosas o pronunciadas u obradas (§ heydiste § neaplista) por el Señor. El, en ejecto, ni oyó al Señor, ni anduvo con el, sino más tarde, como he dicho, con Pedro. Este, según las necesidades, hacia las instrucciones, pero no intentando hacer una coordinación (sirealis) de los dichos (hodias) del Señor; así que Marcos no incurrió en dejecto alguno escriblendo las cosas como se acordo. Solo a un punto presto atención: a no omitir cosa alguna de las que oyó y a no mentir en ellas en nada (en Euschio, Hist, eccl., 11, 39, 15). Este testimonio es más antiguo aún (en Eusebio, Hist, eccl., ii, 39, 15). Este testimonio es más antiguo aún que el mismo l'aplas, porque éste, en el primer período — esto es, hasta pronunciadas u obradas por el Señor—, reproduce la afirmación del Presbitero Juan. Que este Juan sea el apóstol y evangelista o una persona distinta de él, es cuestión aqui secundaria (§ 158), ya que en el caso presente basta asegurarse de que la afirmación mencionada se remonta al siglo 1. Superfluo es también recordar que las observaciones hechas antes (§ 114 y siguientes) a propósito de Mateo, sobre el valor de las palabras sordenacións, accordinars y adichoso empleadas por l'aplas, conservan también aquí su pleno valor.

aquí su pleno valor.

¿En qué sentido se hizo Marcos «intérprete» de Pedro? El vocablo en sí (ἐρμηνευτής) puede significar, ya el intérprete de las palabras, es decir, el traductor, ya, más genéricamente, el intérprete del pensamiento, es decir, casi un amanuense o un secretario. Ambas interpretaciones son sostenibles y han sido sostenidas, y ambas pueden corresponder a una realidad sucesiva, ya que Pedro—quien en sus primeros años de apostolado fuera de Palestina debía estar poco práctico en la lengua griega y menos aún en la latina — pudo servirse de Marcos primero como verdadero traductor ocasional y más tarde como secretario y amanuense.

El escrito de Marcos, según la afirmación del Presbítero y de Papías, es, pues, una copia «exacta» de la catequesis oral de Pedro; por eso está privado de «ordenación», ya que Pedro hablaba ocasionalmente «según las necesidades» del auditorio, pero sin desear «hacer una coordinación» ni metódica ni completa de las cosas opronunciadas u obradas por lesús.

- 129. Todos estos datos se encuentran en nuestro evangelio de Marcos. Este evangelio se ciñe a los límites que encontramos ser habituales en la catequesis de Pedro (§ 113), pues comienza con el bautismo de Jesús, verificado por Juan el Bautista, y termina con la aparición de Jesús después de la resurrección (Hech., 10, 37-41). Es, además, un escrito sin «ordenación», según la advertencia del Presbítero, confirmada por Papías. Si el Presbítero es Juan el Evangelista, se puede pensar que la «ordenación» que se cha de menos es la cronológica, puesto que el evangelio de Juan es el más cuidadoso de los cuatro en lo relativo a fijar la cronología de los hechos de Jesús (§ 163), mientras que en Marcos la consecución cronológica es en realidad a veces genérica y a veces inexistente. Pero, cualquiera que sea el juicio del Presbítero, Papías no puede haber pensado más que en la «ordenación» lógica, porque, cotejando Marcos con Mateo, prefiere a este último, como ya señalamos, pese a que la «ordenación» de Mateo es menos cronológica aún que la de Marcos. La explicación de esta falta de «ordenación» es proporcionada por el propio Papías. Marcos, en su escrito, ha seguido la predicación de Pedro, el cual, hablando ocasionalmente, escogía algunos temas aislados de su catequesis habitual y al dirigirse a paganos prefería a los discursos de Jesús los hechos biográficos de éste, como más apropiados al auditorio. Marcos tiene, en efecto, en buena parte, el aspecto de una colección de anécdotas biográficas, que corresponden a «algunas cosas» de las que, según Papías, se acordaba el autor, hallándose privado, en cambio, de los amplios discursos de Mateo, aun siendo designado como una colección «no coordinada» de λέχιε.
 - 13(). Las atestaciones sucesivas confirman y precisan las del Presbítero y las de Papías. A mediados del siglo 11, Justino mártir, citando un dato peculiar de este evangelio (Marcos, 3, 17), afirma estar contenido en las «Memorias» (ἐπεμνημενεύματα) del mismo Pedro (Dial. cum Tryph., 106), designación que no debe hacer pensar que Justino se refiera a algún escrito apócrifo, totalmente desconocido por otra parte, sino que demuestra que considera lo escrito por el «intérprete» de Pedro como un eco fiel de la catequesis de éste.

Hacia el 180, Ireneo, en el pasaje antedicho (§ 123) atestigua que Marcos fué intérprete (έρμηνευτής) de Pedro y escribió según las predica-

ciones de este apóstol.

Hacia el 200, Clemente Alejandrino agrega importantes particularidades respecto a las circunstancias y lugar en que fué escrito este evangelio. Hablando del apostolado de Pedro en Roma, Eusebio dice: Las mentes de los que escuchaban a Pedro fueron iluminadas por un rayo de piedad tan grande, que no juzgaron suficiente contentarse con oir un solo discurso ni con una sola instrucción no escrita acerca del anuncio divino, de modo que con exhortaciones de todo género insistieron con Marcos, que era seguidor de Pedro, para que dejase también por escrito una memoria (ὑπέμνημα)

de las instrucciones transmitidas de viva voz, y no cesaron hasta que esto se realizó. De este modo fueron ellos la causa de que se escribiese el llamado Evangelio según Marcos. Habiendo después sabido lo sucedido el apóstol (Pedro)—según se dice—por una revelación del Espíritu Santo, se alegró del celo de aquéllos y autorizó el escrito para la lecturo ma las reuniones. Clemente refiere este hecho en el libro VI de sus Hipoirposis, y da un testimonio acorde con el suyo el obispo de Hierápolis, llamado Papías (Hist. eccl., II, 15, 1-2). El mismo hecho es repetido por el propio Clemente en otro fragmento (Hypotyp. ad I Petri, 5, 14), donde se añade sólo el particular de que los que en Roma indujeron a Marcos a escribir eran «caballeros del César». Eusebio da un tercer resumen, siempre de las Hipotiposis: Además, Clemente expone, en estos mismos libros, acerca de la serie de evangelios, la tradición de los antiguos presbiteros, que es ésta. Afirma que primero han sido escritos los evangelios que contienen las genealogías (1) y que el evangelio según Marcos tuvo el siguiente origen: Habiendo Pedro predicado públicamente en Roma la palabra (de Dios) y expuesto el Evangelio en virtud del Espíritu, los muchos que había presentes exhortaron a Marcos, que le había seguido desde hacía mucho tiempo y se acordaba de las cosas dichas por él, a poner por escrito las cosas pronunciadas. Habiéndoló hecho (Marcos), entregó el evangelio a los que le habían rogado. Pedro, informado, no quiso explicitamente impedirle ni instigarle (Hist. eccl., vi, 14, 5-7). Como se ve, las tres atestiguaciones clementinas concuerdan en el punto esencial, que es dar por compuesto el evangelio de Marcos en Roma, como producto directo de la catequesis de Pedro.

Otras muchas aseveraciones sucesivas confirman este punto esencial, pero pueden considerarse superfluas (Tertuliano, Adv. Marcion., IV, 5; Orígenes, en Eusebio, Hist. eccl., VI, 25; etc.). En cambio, es de especial importancia la noticia, del todo inesperada, según la cual Marcos habría sido κολοβοδάκτυλος, esto es, que sería «corto de dedos», término que le aplica en griego Hipólito (Refut., VII, 30. 1) y en latín (colobodactylus) el antiguo Prólogo latino de su evangelio, añadiendo una explicación (ideo quod ad ceteram corporis proceritatem digitos minores habuisset) y además la acostumbrada confirmación de que Marcos fué intérprete de Pedro y de que escribió su evangelio en Italia. Este dato de los dedos atrofiados adquiere autoridad en virtud de su propia rareza, ya que no existía motivo alguno para inventar arbitrariamente una particularidad física de este género, que en el aspecto moral no tiene valor alguno. La noticia, pues, corresponde sin duda a la realidad y debe proceder de los centros cristianos de Roma, a los que pertenecía también Hipólito. Tal correspondencia geográfica, aunque a propósito de una minucia, es elocuente

. rocucinte.

⁽¹⁾ Es decir, Mateo y Lucas. Pero la prioridad de Lucas sobre Mateo es insostenible.

131. En cuanto a la época en que Marcos escribió su evangelio, tenemos como argumento cierto la casi constante aseveración de la antigüedad, según la cual Marcos es cronológicamente el segundo evangelista y por tanto anterior a Lucas, lo que está confirmado por la crítica moderna, que admite generalmente que Marcos fué conocido y empleado por Lucas. Así, el segundo evangelio debió ser escrito después del año 55, que ya señalamos como extremo límite inferior del de Mateo (§ 123), pero antes del 62, que es la fecha aproximada del de Lucas (§ 139). Por tanto, en el período comprendido entre los años 55 a 62, Marcos debió encontrarse en Roma con Pedro. Esta presencia de Marcos en Roma queda confirmada, al menos en lo que se refiere a sus años postreros, por los pasajes ya mencionados de las cartas de Pablo a los Colosenses y a Filemón, si tales cartas fueron escritas, como es sumamente probable, precisamente hacia los años 61-63 y justamente en Roma.

Que el evangelio de Marcos pueda asignarse a tal período, parece impedirlo el ya citado pasaje de Ireneo (§ 123), en el que se dice que después del éxodo de aquéllos (Pedro y Pablo), Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitió a su vez por escrito las cosas predicadas por Pedro. En este pasaje, el sentido de éxodo (¿ξρόον; § 403) es evidentemente el de muerte y no de ausencia por viaje, como han supuesto algunos modernos. Así, habríamos de descender a después del año 67 (6 64). Sería artificioso y no convincente el interpretar la expresión nos transmitió (παραβέρωνε) en el sentido de que sólo después de la muerte de Pedro y Pablo, Marcos apublicó» y adivulgó» su escrito, compuesto ya antes. Por el contrario, los diversos testimonios antiguos, y particularmente los de Clemente Alejandrino, se interpretan espontáneamente por sí solos admitiendo que el escrito de Marcos circulase inmediatamente después de terminado. Por tanto, si no se quiere suponer que Ireneo habló de modo aproximativo, sin insistir en la concomitancia cronológica, como también observamos a propósito de Mateo, hay que rechazar asimismo su afirmación (aun en el caso de ser bien transmitida por los manuscritos), por estar en manifiesto contraste con atestiguaciones históricas antiguas y con observaciones críticas modernas.

132. El examen interno del escrito de Marcos revela notables señales de su especial origen.

Brevísimo entre todos los evangelios, apenas posee una décima parte de su contenido que le sea propia, mientras las restantes nueve décimas partes se encuentran todas en los otros sinópticos. Además, su corto texto se emplea en narrar muchos milagros de Jesús, pocas parábolas y poquísimos discursos. Los milagros narrados en los demás sinópticos se encuentran todos aquí, salvo cuatro, pero Marcos añade algunos por su cuenta. En cambio, no encontramos discursos de fundamental importancia, como el Sermón

de la Montaña. Falta también el cuidado, esencialísimo en Mateo, de re saltar que en Jesús se han cumplido las antiguas profecías mesiánicas.

La descripción de los hechos es vívida, inmediata y desciende a minucias que faltan en los otros dos sinópticos. Por contraposición, la lengua griega es pobre y ruda, los períodos inelegantes y duros, los métodos estilísticos elementales y uniformes. Creeríase leer la carta de un campesino inteligente en que éste describiera sucesos maravillosos de que fuera testigo ocular: la descripción de un narrador semejante resulta tanto más vívida e inmediata cuanto más profunda fué la impresión que le produjeron los acontecimientos y cuanto más simples y limitados son los elementos literados son los elementos elementos literados son los elementos elementos elementos elementos elementos elementos elementos elementos elementos e acontecimientos y cuanto más simples y limitados son los elementos literarios de que el narrador dispone.

133. Estos rasgos encajan perfectamente en el cuadro que proporciona la tradición.

Si Pedro necesitaba de Marcos como de «un intérprete», Marcos a su vez no debía ser más que un empírico en el campo de los idiomas extran-jeros, no un escritor exquisito. Ni siquiera debía poseer la experiencia de un Lucas o un Pablo o del estilista de la epístola a los Hebreos. Pedro, en su catequesis oral, había relatado los hechos con la sencilla y potente eficacia del testimonio oral, y su intérprete asentó por escrito, con el arte

ingenuo que poseía, la narración de aquél.

Pedro, además, hablaba en Roma a un auditorio procedente en su mayoría del paganismo, inexperto en las doctrinas y tradiciones hebraicas. Por esto encontramos que, en Marcos, Jesús es presentado. no tanto como el Mesías esperado por los hebreos, sino como el hijo de Dios, señor taumaturgo de la naturaleza, dominador de las potencias demoníacas, descuidando, por el contrario, cuestiones doctrinales que hubiesen interesado a los auditores judíos, como son las de las observancias legales, el espíritu de los fariseos y otras semejantes. Se refieren, como por especial respeto, palabras aramaicas concretas pronunciadas por Jesús, tales como Boanerges (Marcos, 3, 17), Tēlitā qūmī (5, 41), 'Ethpētah (7, 34), etc.. pero a continuación se presentan traducidas en griego, como era necesario para los oyentes o lectores de Roma. Por la misma razón se explican determinadas prácticas judaicas, como la del lavatorio de manos antes de comer (7, 3-4).

Husmeando, luego, sagazmente, se advierte en el escrito un fuerte olor de romanidad. Con más frecuencia que en los otros dos sinópticos, se emplean aquí en griego vocablos latinos, como centurio (15, 39, 44), spiculator (6, 27), sextarius (helenizado en ξέττης; 7, 4), etc. Surgen también expresiones que son más latinas que griegas, hasta parecer italianismos, como la que dice literalmente le recibieron a golpes (1) (en 14, 65; mientras en Mateo, 26, 67, lo azotaron), y algunas más. Tampoco se necesitarían, de no ser dirigidas a lectores latinos, precisiones como estas: dos monedas (λεπτέ), que es (un) cuadrante, con que se nombra la moneda

⁽¹⁾ Comparese la frase de Cicerón: Accipere aliquem verberibus (ad necem).

romana equivalente a las dos griegas (12, 42), o dentro del atrio, que el preciso término militar romano es añadido al

griego, más genérico (15, 16).

Un rasgo bastante probable de romanidad se encuentra también en el episodio de Simón el Cireneo, que ayudó a Jesús a llevar la cruz: el episodio es narrado también por los otros dos sinópticos, pero sólo Marcos añade que Simón era padre de Alejandro y de Rufo (15, 21). ¿Por que esta insólita indicación, si los hijos no son mencionados más en ninguno de los evangelios? La explicación parece proporcionada por el final de la epístola de Pablo a los Romanos, donde el apóstol encarga que saluden, sin duda en Roma, a Rufo, el elegido en el Señor, y a su madre y min (Rom., 16, 13). Es claro que este Rufo era persona insigne en la cristiandad de Roma y también su madre, que Pablo venera hasta el punto de llamarla su propia madre. La mención de Rufo en Marcos no se explica sino siendo referida a persona conocidísima, y surge por sí sola la suposición de que ambos Rufos eran la misma persona, tanto más cuanto que el nombre de Rufo debía ser muy raro en Jerusalem, de donde esta persona procedía (§ 604).

134. El escrito de Marcos, en fin, muestra una actitud especial ante la personalidad de Pedro. Mientras, respecto a algunas noticias que le afectan, ofrece algunos informes suplementarios, como el de la curación de su suegra (1, 29-31), jamás le adula en pasaje alguno, e incluso prescinde de hechos honrosos para él, mencionados en los demás sinópticos, como el de su caminar sobre las aguas, el del didracma encontrado en la boca del pez e incluso la colación del Primado. La razón de esta actitud es, confirmando la tradición, que Pedro, en sus catequesis orales, no gustaba de insistir en episodios honoríficos relativos a sí mismo, y su «intérprete» respetó fielmente tal modestia en su escrito.

¿Pero existe acaso también, en este texto, alguna alusión a la propia personalidad de Marcos? La tradición antigua concuerda con Papías, en el pasaje ya examinado (§ 128), en la aserción de que Marcos no fué discípulo de Jesús. Las afirmaciones en contrario (por ejemplo, la de Epifanio, Hæres., xx, 4) son aisladas y tienen poca autoridad. No obstante, la tradición no excluye el que Marcos, de jovenzuelo, hubiera visto alguna vez de pasada a Jesús, sin ser, no obstante, verdadero discípulo suyo. La circunstancia ya señalada de que la casa de la madre de Marcos era lugar de reunión de los cristianos de Jerusalem y que, en el año 44, Pedro se refugió tal vez en ella al salir de la prisión (§ 127), hace presumir una antigua amistad, que bien podría remontarse a antes de la muerte de Jesús. Afirmada esta posibilidad, entra en relación con ella un singular episodio de la pasión de Jesús, narrado únicamente por Marcos, episodio muy preciso incluso en su misteriosa reserva.

Gabriel D'Annunzio ha escrito: ¡No habéis pensado nunca en quién podría ser aquel joven «amictus sindone super nudo», del que habla el Evangelio de Marcos? «Y todos, dejándole, huyeron. Y un joven le seguia

vestido con una tela de lino sobre el cuerpo desnudo, y los soldados le prendieron. Pero él, dejando el lienzo, huyó de ellos, desnudo...» ¿Quién era aquel décimotercero apóstol, que tomara el lugar de Judas en la hora del espanto y de la gran angustia...? Vestía una ropa ligera. Huyó desnudo «reiecta sindone, nudus profugit ab eis». No se supo más de él en el condo (Contemplazione della morte, cap. xv, abril 1912).

Históricamente, este episodio (14, 51 s.) es como una estrella fugaz, sin relación alguna con los demás hechos de la pasión, hasta el punto de que porelación alguna con los demás hechos de la pasión, hasta el punto de que podría suprimirse sin alterar la narración en conjunto. Sin embargo, el narrador está bien informado: sabe que aquel jovenzuelo (veavianza), quizá despierto de improviso por el alboroto nocturno, no había tenido tiempo ni siquiera de vestirse una túnica y con la sola sábana había comenzado a seguir a Jesús. Capturado, la abandona en manos de sus apresadores y huye desnudo (§ 561). Los discípulos de Jesús habían huído ya antes, como dice el narrador con antelación, e incluso Pedro, el principal informador de Marcos, había huído también y no estaba en su puesto. ¿Quién era, pues, aquel jovencillo, único testimonio amigo entre tantos enemigos? ¿Por qué Marcos, que sabe tanto de él, no lo nombra, prefiriendo presentarlo oculto nor un velo misterioso? por un velo misterioso?

Quizá fuera el mismo Marcos, como piensan muchos eruditos modernos. Así como Pedro escondía en la catequesis hechos que le honraban, pudo también Marcos haber velado su propia faz, no queriendo, sin embargo, omitir del todo aquel episodio, que en su relato podía valer como simbólico signaculum in sigillo.

LUCAS

135. El tercer evangelio se atribuye a Lucas, nombre que acaso sea una abreviatura de Lucano.

una abreviatura de Lucano.

En el cristianismo de la primera generación. Lucas aparece como un satélite del astro Pablo, quien le llama el amado médico (Coloss., 4. 14). Originario de Antioquía y no judío, sino helenista de estirpe y de educación, Lucas ingresó en el cristianismo bastante antes del año 50, aunque en verdad no fué nunca discípulo de Jesús, ni le vió. Poco después del año 50 acompaña a Pablo en su segundo viaje misionero (Hechos, 16. 10, sigs.), probablemente también con el fin de prestarle su asistencia médica, ya que el apóstol había sufrido una enfermedad algún tiempo antes (compárese Gal., 4, 13, con Hechos, 16, 6). Desde entonces Lucas reaparece en casi todas las peregrinaciones de Pablo como su sombra, salvo un desplazamiento probablemente mucho después de la estancia de ambos en Filipos (compárese Hechos, 16, 40, con 20, 5). Uniéndose a Pablo de nuevo en Filipos durante el tercer viaje del apóstol, hacia el 57, le acompañó en el resto del viaje hasta Jerusalem (Hechos, 21, 15). En el curso del bienio pasado por Pablo en prisión en Cesarea (años 57-59), parece que Lucas no pudo per-

manecer cerca de él, pero le acompañó cariñosamente en su viaje a Roma, participando en la misma nave de las azarosas incidencias de la travesía (Hechos, 27, 1, sigs.). Durante la primera prisión del apóstol en Roma, Lucas le asistía. Más tarde, fiel hasta la muerte, le asistió también en fa segunda prisión romana, mereciendo de Pablo, en la carta que es casi el testamento del apóstol, ya próximo al ocaso, aquel conmovedor testimonio: Sólo Lucas está conmigo (II Tim., 45 11).

Escribiendo a los corintios, el año 57 ó 58, Pablo alude, sin nombrarlo. a un hermano cuya alabanza está en el evangelio por todas las iglestas (II Cor., 8, 18). San Jerónimo, así como otros antiguos, estimaron que ese hermano innominado era precisamente Lucas (De viris ill., 7), añadiendo también la opinión de otros, según los cuales siempre que Pablo en sus cartas dice «según mi evangelio», alude al volumen de Lucas. Si esta última opinión es del todo infundada, la primera no es más atendible ni parece verosimil que se refiera al evangelio escrito por Lucas, ya que es sumamente improbable que este evangelio estuviese redactado cuando Pablo escribía las cartas en cuestión, tanto más cuanto que nunca en las epístolas de Pablo el término «evangelio» designa un escrito determinado. sino sólo el anuncio de la «buena nueva» (§ 105 y sigs.). Por el contrario, la identificación del ignorado hermano con Lucas puede tener un serio grado de probabilidad, siempre que el «evangelio» que se le atribuyera no fuese un determinado escrito, sino la indicación de que era «evangelista», en el primitivo sentido que vimos antes (§ 109), o sea el de nuncio oral de la «buena nueva». En tal caso, habría que admitir que Lucas, antes de recurrir a la escritura, difundió ampliamente en las iglesias del apostolado de Pablo una determinada catequesis oral, de la que el propio Lucas iba, entretanto, examinando el contenido diligentemente (cf. Lucas. 1, 3), para enriquecerlo con otros elementos y disponerlo en una conveniente «reordenación» (cf. ἀνατάξασθαι; en Lucas, 1, 1), hasta que después juzgó oportuno fijarlo por escrito.

Esta interpretación parece tanto más verosímil cuanto que resulta probable, en virtud de recientes estudios, el hecho de que Pablo siguiera en su apostolado una determinada forma de catequesis, no sólo oral, sino también parcialmente escrita. Por esto, el fiel Lucas sería entonces con justicia el más insigne representante, después de Pablo, de esta catequesis, o sea el hermano cuya alabanza está en la «buena nueva», difundida por Pablo en todas las iglesias fundadas por él.

136. Júzguese como se juzgue esta hipótesis, a Lucas se le atribuye, además del tercer evangelio, que muestra clara afinidad con los escritos de Pablo, el libro de los Hechos de (más bien que de los) Apóstoles, que trata en gran parte de las vicisitudes de Pablo y contiene amplios pasajes en que el narrador habla en primera persona del plural, revelándose, así, como presente en las vicisitudes relatadas. Tal atribución a Lucas, confirmada por la identidad de autor que resulta de los prólogos de ambos

manecer cerca de él, pero le acompañó cariñosamente en su viaje a Roma, participando en la misma nave de las azarosas incidencias de la travessa (Hechos, 27, 1, sigs.). Durante la primera prisión del apóstol en Roma. Lucas le asistía. Más tarde, fiel hasta la muerte, le asistió también en la segunda prisión romana, mereciendo de Pablo, en la carta que es casi el testamento del apóstol, ya próximo al ocaso, aquel conmovedor testimomos Sólo Lucas está conmigo (II Tim., 45, 11).

Escribiendo a los corintios, el año 57 ó 58, Pablo alude, sin nombrarlo a un hermano cuya alabanza está en el evangelio por todas las iglessas (II Cor., 8, 18). San Jerónimo, así como otros antiguos, estimaron que ese hermano innominado era precisamente Lucas (De viris ill., 7), añadiendo también la opinión de otros, según los cuales siempre que Pablo en sus cartas dice «según mi evangelio», alude al volumen de Lucas. Si esta úl. tima opinión es del todo infundada, la primera no es más atendible ni parece verosimil que se refiera al evangelio escrito por Lucas, ya que es sumamente improbable que este evangelio estuviese redactado cuando Pablo escribía las cartas en cuestión, tanto más cuanto que nunca en las epístolas de Pablo el término «evangelio» designa un escrito determinado. sino sólo el anuncio de la «buena nueva» (§ 105 y sigs.). Por el contrario, la identificación del ignorado hermano con Lucas puede tener un serio grado de probabilidad, siempre que el «evangelio» que se le atribuyera no fuese un determinado escrito, sino la indicación de que era «evangelista», en el primitivo sentido que vimos antes (§ 109), o sea el de nuncio oral de la «buena nueva». En tal caso, habría que admitir que Lucas, antes de recurrir a la escritura, difundió ampliamente en las iglesias del apostolado de Pablo una determinada catequesis oral, de la que el propio Lucas iba, entretanto, examinando el contenido diligentemente (cf. Lucas, 1, 3), para enriquecerlo con otros elementos y disponerlo en una conveniente «reordenación» (cf. ἀνατάξασθαι; en Lucas, 1, 1), hasta que después juzgó oportuno fijarlo por escrito.

Esta interpretación parece tanto más verosímil cuanto que resulta probable, en virtud de recientes estudios, el hecho de que Pablo siguiera en su apostolado una determinada forma de catequesis, no sólo oral, sino también parcialmente escrita. Por esto, el fiel Lucas sería entonces con justicia el más insigne representante, después de Pablo, de esta catequesis, o sea el hermano cuya alabanza está en la «buena nueva», difundida por Pablo en todas las iglesias fundadas por él.

136. Júzguese como se juzgue esta hipótesis, a Lucas se le atribuye, además del tercer evangelio, que muestra clara afinidad con los escritos de Pablo, el libro de los Hechos de (más bien que de los) Apóstoles, que trata en gran parte de las vicisitudes de Pablo y contiene amplios pasajes en que el narrador habla en primera persona del plural, revelándose, así, como presente en las vicisitudes relatadas. Tal atribución a Lucas, confirmada por la identidad de autor que resulta de los prólogos de ambos

Bitinia (otros dicen Beocia) lleno del Espíritu Santo. Estando ya escritos los evangelios de Mateo en Judea y de Marcos en Italia, por impulso del Expíritu Santo, en la región de Acaya escribió este evangelio, advirticado también él al principio que antes habían sido escritos los otros..., etc.

Los sucesivos testimonios confirman estos puntos principales (Terraliano, Adv. Marcion., 1v, 5; Clemente Alejand., Stromata, 1, 21, 145; On genes, In Matt., tomo i, en Migne, Patr Gr., 18, 880; etc.). Merece, con todo, ser citado Eusebio, como recapitulador de la tradición: Lucas, que por descendencia era de Antioquía y por arte médico, estuvo casi siempre al lado de Pablo, pero también trató con los otros apóstoles, y no sólo incidentalmente. De la ciencia de curar el alma, que había aprendido de ellos, nos dejó prueba en dos libros divinamente inspirados: el evangelio. que el atestigua haber compuesto según las cosas que le comunicaban los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la palabra, y a todas las cuales el dice sin embargo haber andado rebuscando desde el principio (Lucas, 1, 1-4), y (en segundo lugar) los Hechos de los Apóstoles, que él ordeno, por información, no ya de oídos, sino de vista (Hist. eccl., III, 4, 6). Tienen peso también las noticias de Ireneo (Adv. hær., 11, 11; cf. 1, 27) y de Tertuliano (Adv. Marcion., 1V, 3 y sigs.), según las cuales el herético Marción, hacia el año 140, sólo aceptaba, de los evangelios canónicos, el de Lucas, aunque lo mutilara adaptándolo a sus doctrinas.

137. Las características de Lucas, helenista médico, y amigo de Pablo, se encuentran bastante claras en su evangelio (así como en los *Hechos de los Apóstoles*, que aquí no nos afectan).

El literato helenista aparece desde las primeras líneas de su escrito, el cual, en contraste con el uso seguido en todos los demás libros del Nuevo Testamento, pero conforme al uso helenístico, presenta un meditado prólogo, que muestra, además, sorprendentes semejanzas de expresión y de distribución con el prólogo que a su libro Sobre la materia médica puso aquel Pedanio Dioscúrides que era, no sólo colega de profesión y contemporáneo de Lucas, sino que, habiendo nacido en la región de Tarso, era también coterráneo de Pablo (1). El griego de Lucas no es, desde luego, el clásico del Atica, pero muestra, sin embargo, un refinamiento no común para un escritor helenístico. El léxico es rico y a menudo literario, la expresión torneada y grave, así que los modernos filólogos, al proclamar su estilo superior al de los demás evangelistas, concuerdan substancialmente con San Jerónimo, para el cual Lucas inter omnes evangelistas graci eruditissimus fuit, quippe ut medicus. No faltan, sin embargo, semitismos de construcción y de léxico, muy numerosos sobre todo en los

⁽¹⁾ He aquí el prólogo de Pedanio Dioscúrides: Puesto que muchos, no sólo antiguos, sino también modernos, hacen coordinaciones (συνταξαμένων) acerca de la preparación, potencia y prueba de los remedios, óptimo Areo, trataré de mostrarte que no he tenido sobre este tema una actitud ni vana ni irrazonable. Compárese con el prólogo de Lucias (1, 1-4) en el § 140.

escritos (compárense Lucas, 1, 14, con Hechos, 1, 12), no sólo se encuentra unánimemente en los antiguos escritores, smo también do que es más

raro en la mayoría de los más autorizados eruditos modernos,

Los testimonios, sin embargo, son posteriores a los que se encuentran respecto a Mateo y Marcos, ya que no alcanzan más allá de bien entrada la segunda mitad del siglo U. El llamado Frag mento Muratoriano, que consiste en un catálogo de los libros sagrados admitidos por la Íglesia de Roma, compuesto hacia el año 180 y descubierto por L. A. Muratori en la Biblioteca Ambrosia na de Milán, se expresa así en su hórrido la tín (xólo en parte co rrecto).

Tertium evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus, post ascensum Christi cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit; Dominum

operaphyling provinced programment LANDSCOTTENS ALL ABAL MANAGEMENT PRINCIPES motespects All dien conscious enlagte MANUFACTURE CONTRACTOR OF THE PROPERTY HAVE BEEN THE CONTRACTOR OF THE PROPERTY OF THE PROPERT cover palmam cummile emissen noncom CHUIST THEORY LANGUE LUCE STRUPERSTMINE obsequedant hearbuleckberrennin with CHILL ADDITIONS LONG IN LUNGWORD SPENS SCHIPTA APRILLABLE CHAMICHANIS CTOS TRITATE INC. MOCKET THUS GLASS GRANDS AND STREET end legituretenandine parennengen nuperior. Carrierpoint of contract burns norma ho ama confesipare 5000 mm carries THE ROTE OF LOUIS PINES PROPER PROPERTY tius trabeolegioumquist ()postertopu plimpourse produces popula Neguelieres backetere confige James man make proces moscular remeters panampores . Applyor Auton sessial eventually Hitel Brown the Spanie Quinter Road PAAL OF VINNEY LIBRARY CHARLES HE SOURCE IN SE HUNT UNGGEREGERING ATTIANTON CATACHE CURS COMMISSIONS (CO.) Bulletin womentand semipolarings use MATULUS INTERCONNECT PROMISE OF DEDCOM 100 In the passe uncromare Laurence We post DIS MATURALULATO VIEADO CONTE QUANCONO MARKINEPOTEN, WITTEDOD MECTICLE, DETE man peneular thirter more marry bear rarelator unte critici noncolitatores IMP BOLTINGE HEUR SEBONICAS CHANA INSTRUMENT

Fig. 23. PARTI DEL FRAGMENTO MURATORIANO

tamen nec ipse vidit in carne, et ideo prout assequi potuit, ita et a nativitate Johannis incepit dicere.

Hacia la misma época, Irenco alirma: "Lucas, discipulo de Pablo, compuso en un libro el evangelio predicado por éste (Adv. hær., 111, 111; cf. 111, 14). A fines del siglo 11 se suceden los varíos prólogos, griegos o latinos, antepuestos al tercer evangelio, cada vez más ricos de noticias con el correr de los siglos, pero siempre iguales en substancia. Como muestra, podemos dar el prólogo llamado Monarchiano, que dice: Lucas Siro, antioqueno de nación, médico de profesión, discípulo de los apóstoles, fué más tarde seguidor de Pablo hasta su confesión (martirio), sirviendo a Dios sin culpa. Sin haber tenido mujer ni hijos, a los 74 años (84 según otros) murió en

dos primeros capítulos, que contienen la narración de la infancia de Jesús, mostrando con ello una más estrecha dependencia del narrador respecto a los textos semíticos relativos a tal tema.

No se podría ciertamente probar que el autor del tercer evangelio fuera un médico, a través del simple examen de su escrito. No obstante, son varios los pasajes que pueden servir de excelente confirmación a la creencia tradicional de que lo era. Pacientes pesquisas modernas han señalado numerosos términos técnicos empleados por Lucas que se encuentran en los escritos de Hipócrates, Dioscúrides, Galeno y otros médicos griegos (1). Cierto que tales términos pueden encontrarse también en escritores profanos conocedores ocasionalmente de temas médicos (como, por ejemplo, Luciano), pero el caso de Lucas es diferente, ya que no tenía motivos particulares para introducir tal terminología técnica en las narraciones comunes a los otros sinópticos, salvo la razón de ser él mismo médico.

Igualmente cabe descubrir una especie de «ojo clínico» que guía al narrador en algunas de sus descripciones, especialmente cuando se confrontan con las paralelas de Marcos. La sintomatología es particularmente esmerada en los relatos de la suegra de Pedro, enferma (4, 38-39), de la mujer con flujo de sangre (8, 43 y sigs.), del endemoniado de los Gerasenos (8, 27 y sigs.), del jovenzuelo endemoniado (9, 38 y sigs.), de la mujer encorvada (13, 11 y sigs.). Sólo Lucas narra el sudor de sangre sufrido por Jesús en Getsemaní (22, 44).

En el caso de la mujer con flujo de sangre, es notoria en Lucas una benigna preocupación pro domo sua en favor de la clase médica. En efecto, Marcos (5, 25-26) enuncia rudamente que la mujer estaba enferma desde hacía doce años y había sufrido mucho por parte de muchos médicos, y tras haber consumido todos sus bienes no había encontrado alivio alguno, antes bien había empeorado. Lucas, al contrario (8, 43, texto griego), omite tales noticias, que no podían agradar a sus colegas de profesión. limitándose a decir que la mujer llevaba doce años enferma y nadie había podido curarla.

138. Finalmente, la pluma de Lucas se complace más que la de evangelista alguno en describir a Jesús como supremo médico, tanto de los cuerpos como de las almas. Sólo Lucas hace que sus compatriotas le llamen médico (4, 23) en son de reto; pero a poco. como réplica a tal sentimiento, recuerda que una potencia emanaba de él y curaba a todos (6, 19; compárese con 5, 17). Espiritualmente, pues, el Jesús trazado por Lucas es el misericordioso curador de la humanidad doliente. el pío confortador de los afligidos, el bueno que perdona a los más descarriados. De aquí que, con toda propiedad histórica. Dante Alighieri describa a Lucas.

⁽¹⁾ La obra más amplia sobre esta materia sigue siendo la de W. K. Hobart, The medical language of St. Luke, Dublín, 1882. Después de él, varios eruditos han insistido en el tema, incluso para disentir de dicho autor, pero sin superar el material recogido por él.

aunque sin nombrarlo, como el scriba mansuetudinis Christi (De mona)

chia. 1, 16).

No menos claramente se ve en el escrito de Lucas al discípulo de Pablo. Una especie de parentesco espiritual relaciona su escrito con las epístolas del apóstol. Hay muchos vocablos, cerca de un centenar, que solo se encuentran en Lucas y Pablo en todo el Nuevo Testamento, y no son raras tampoco ciertas frases típicas peculiares a ambos autores. Pero, más que en los ropajes literarios, el parentesco queda demostrado por el pen samiento, que insiste en los grandes principios de la catequesis de Pablo. tales como la universalidad de la salvación operada por Jesús, la «bondad y filantropía» (Tito, 3, 4) divinas, el elogio de la humildad y la pobreza, el poder de la oración, el gozo de espíritu propio de los fieles y otros aspectos análogos. Cierto que estos principios no se exponen literalmente con las palabras de Pablo, va que Lucas no era, respecto a éste, aquel «intérprete» que Marcos había sido respecto a Pedro. Mas aquellas palabras son los luminosos faros que dirigen la navegación de Lucas, según la imagen empleada ya por Tertuliano, que veía a Lucas «iluminado» por Pablo (Adv. Marc., IV. 2).

139. ¿Cuándo escribió Lucas su evangelio? Indudablemente después de los otros dos sinópticos, como afirma la casi constante tradición antigua, que asigna a Lucas el tercer lugar en la serie cronológica de los evangelios. Por tanto, lo compuso después de Marcos, que no es posterior al año 61. Por otra parte, Lucas escribió el evangelio antes de los Hechos de los apóstoles, escrito que, en su prólogo, se refiere explícitamente al precedente evangelio (Hechos, 1, 1). A su vez, los Hechos, según toda verosimilitud y conforme al parecer ampliamente predominante entre los eruditos modernos, parecen escritos antes de la liberación de Pablo de su primera prisión romana (Hechos, 28, 30), y desde luego antes de la gran persecución de Nerón, el año 64. Es decir, que, teniendo en cuenta todo esto, debieron aparecer entre los años 62 y 63. Por tanto, el evangelio según Lucas sería, así, anterior a los Hechos, pero en muy poco tiempo.

Es probable que el evangelio recibiese su forma definitiva y viese la luz en Roma más bien que en Acaya o en Egipto o en otros lugares, como pretende la vacilante tradición antigua. Parece cierto, en efecto, que Lucas conoció y empleó el evangelio de Marcos, aparecido en Roma poco antes de que Lucas llegase allí juntamente con el prisionero Pablo (Coloss., 4, 10. 14; Filem., 24). Por otra parte, Lucas estaba preparándose hacía tiempo a la composición de su evangelio e iba recogiendo materiales para ello, según se desprende del prólogo. Su asistencia al venerado cautivo, prolongada durante más de un bienio, y el conocimiento del reciente escrito de Marcos, tan cordialmente acogido por los cristianos de Roma, debieron ofrecer a Lucas dos ocasiones muy oportunas para completar y llenar su antiguo esquema, incitándole a escribir el evangelio en la misma Roma.

140. Lucas dedica su evangelio a una persona determinada, Teófilo, a quien también había de dedicar luego los Hechos. Era muestra de deterencia dedicar un escrito a un hombre insigne. El uso sería seguido, treinta años después, en la misma Roma, por Flavio Josefo, al dedicar a Epafrodito sus Antigüedades judaicas (1, 8) y su Contra Apionem 1; 11, 1). El Teófilo de Lucas es denominado xpátiste (1, 3), que puede equivaler a nuestro «excelentísimo», y debía designar el rango ilustre del personaje. Pero no sabemos otra cosa de él, pese a las muchas conjeturas antiguas y modernas. De todos modos, aunque el escrito estuviese dedicado a Teófilo, Lucas tenía, a más de éste, muchos lectores a los que se dirigia igualmente.

El prólogo a Teófilo, al dar ocasión a Lucas de exponer las circunstancias, el fin y el método de su escrito, es de sumo valor histórico. hasta el punto de que se puede considerar como el documento más importante que afecta directamente al período de composición de los evangelios sinópticos. Es, pues, oportuno mencionarlo por entero en una traducción fiel, ya que

incluso etimológicamente ello es posible (Lucas, 1, 1-4):

Puesto que muchos pusieron mano en ordenar (ἐν₂τάξ₂τθ₂κ) una narración acerca de los hechos cumplidos entre nosotros, según que nos los transmitieron aquellos que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, parecióme bien también a mí, que he rebuscado desde el principio (o también desde hace largo tiempo: ἐνωθεν) todas las cosas diligentemente, escribírtelas por orden (καθεξής), óptimo Teófilo, a fin de que reconozcas la firmeza de las enseñanzas en las cuales fuiste catequizado (κατηχήθης).

No volvamos sobre algunas noticias que ya hemos extraido de este pasaje, entre ellos el de que ya antes de Lucas muchos habían escrito sobre los hechos de Jesús, y el de que tales escritos se basaban en la transmisión oral de los testigos oculares y de los ministros de la palabra, o sea de la primitiva catequesis de la Iglesia (§ 106 y sigs.). Como hechos nuevos, hallamos que Teófilo había sido iniciado ya en aquella catequesis y quizás de modo completo (como parece señalar el aoristo fuiste catequizado), y por eso, probablemente, estaba ya bautizado. Lucas, para proporcionar a Teófilo una confirmación y un conocimiento más profundos de las enseñanzas en que había sido catequizado. le ofrece su escrito, fruto de búsquedas que se han hecho diligentemente sobre todas las cosas tratadas y que han sido dirigidas desde el principio de los hechos (o al menos desde hace largo tiempo). Finalmente, el relato de los hechos será hecho por orden.

Los muchos que han precedido a Lucas no pueden ser dos solamente, es decir, Mateo y Marcos, ya conocidos de nosotros. El término muchos puede hacer pensar incluso en una decena de escritos, en los que muy bien pueden estar incluídos los dos que nosotros conocemos. Mas, incluso en medio de tal abundancia, Lucas ha creído poder ser útil con un nuevo escrito. El no ha sido testigo de los hechos, pero las minuciosas y diligentes

rebuscas que ha verificado en la única cantera de noticias, es decir, la transmisión de los testigos oculares y de los ministros de la palabra, le hacen esperar que su nuevo escrito ayudará a otros a permitirles profundizar la firmeza de las enseñanzas catequéticas.

El tipo de catequesis seguido por Lucas es, como sabemos, el de Pablo. Por esto añade algunas cosas al cuadro ordinario de la catequesis de Pedro, que comenzaba con el bautismo de Jesús por Juan el Bautista. Como ha rebuscado desde el principio los acontecimientos, podrá narrar la infancia de Jesús, lo que, en menor medida, había hecho también Mateo. Toda la exposición, pues, será por orden, comprendiendo en esta palabra, según parece, ya la conexión cronológica de cada uno de los hechos entre sí y con orros hechos notables de la historia profana, ya la conexión lógica entre causas y efectos y entre materias afines. A lo que podemos entender hoy con nuestra mentalidad y con las escasas informaciones que poseemos, Lucas, decrivamente, se atuvo a este su programa.

141. Solo él. entre todos los evangelistas, se preocupa de conectar la parración con los principales datos de la historia profana contemporánea (c. 2, 12; 3, 1-2), encuadrando el hecho cristiano en la visión de la humanidad entera. Se muestra así como historiador de amplia visión, capaz de percibir que el cristianismo abre una nueva época en los fastos de la Humanidad. De la misma suerte, ya dos siglos antes, Polibio había hecho resaltar al principio de sus Historias (1, 1 y sigs.) que el dominio de Roma abria un nuevo período en la historia de la civilización. Pero, a la vez, Lucas se muestra nuevamente discípulo de aquel Pablo, que, en la propagación de la abuena nuevamente todas las gentes, había visto el misterio uculto a los siglos y generaciones, pero que ahora había sido revelado a los santos (Coloss., 1, 26).

En cuanto a la terie cronológica de los hechos en sí, Lucas sigue de ordinario a Malcos, tanto que parece que el brevísimo escrito de Marcos ha servido a Lucas como trama general. Cerca de tres quintas partes del evangelio de Marcos se hallan en el de Lucas. Pero, aunque siguiendo la trama de Marcos. Lucas opera algunas transposiciones y omisiones, y, sobre todo, aporta amplias añadiduras. Cerca de la mitad del texto de Lucas es peculiar a este evangelio y no se encuentra en los otros dos sinópticos. Encontramos en éste siete milagros y una veintena de parábolas que no se hallan en los demás evangelios, y sobre todo el relato del nacimiento e infancia de Jesús, que es diferente del de Mateo.

Evidentemente, tales novedades son fruto de las diligentes búsquedas a que alude Lucas en el prólogo. Pero, ¿de dónde ha obtenido tales noticias?

142. El mismo prólogo indica como fuente la tradición, pero sin especificar más. Sin embargo, no es difícil considerar, entre los testigos oculares y los ministros de la palabra, en primer lugar al venerado maestro Pablo y después a otros insignes personajes que Lucas, viajando con aquél,



JERUSALEM: LA PUERTA DE DAMASCO

pudo haber encontrado en Antioquía, en Asia Menor, en Macedonia, en Jerusalem, en Cesarea y en Roma. Entre estos autorizados informadores no es arriesgado indicar al apóstol Pedro y tal vez a Jacobo via Hech., 21, 18), a más del «evangelista» Felipe, en cuya casa habitó Lucas en Cesarea (cf. Hech., 21, 8). Tampoco es imposible que conociese a algunos otros, mas es inútil perderse en conjeturas acerca de ellos.

Notable es la mención detallada de las mujeres. Seguían a Jesús algunas mujeres que habían sido curadas de espiritus malignos y enfermedades, Maria la llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, y Juana, mujer de Cuza, mayordomo de Herodes, y Susana y muchas otras, las cuales les servian de sus propias haciendas (Lucas. 8, 2-3; comp. 24, 10). Ni Juana ni Susana son nombradas por otros evangelistas, aunque fueron mujeres de alta clase social y ricas. Probablemente Lucas, al mencionarlas, quiere indicar con discreción una de sus fuentes informativas.

No menos discreta, pero bastante más precisa, es la alusión a otra mujer de incomparable dignidad e importancia: la propia madre de Jesus. De ciertos hechos narrados en este evangelio sobre la concepción, nacimiento e infancia de Jesús, sólo su madre. María, podía ser testigo v narradora, y he aquí que Lucas, durante la narración, por dos veces, muy cerca una de otra y casi con los mismos términos, advierte que Maria conservaba todas estas palabras meditándolas en su corazón (2, 19), v después que su madre conservaba todas las palabras en su corazón (2, 51). Esta insistencia de expresión y de pensamiento es elocuente en su ponderada discreción. No consta que Lucas hava conocido a María personalmente; pero, aun en el caso de que no la hubiese hablado, podían haberle sido proporcionadas informaciones precisas sobre ella por el apóstol Juan, el hijo adoptivo que asignara a María Jesús moribundo, y en cuya casa ella habitó después de la muerte de su hijo verdadero (Juan, 19, 26-27). Una tardía tradición, no mencionada antes de Teodoro el Lector (siglo VI) presenta a Lucas como pintor de un retrato de María, el cual fué ampliamente multiplicado por las leyendas posteriores. Pero el retrato de la madre de Jesús fué, en realidad, obra de la pluma y no del pincel de Lucas, en su descripción de la infancia de Jesús, que se desarrolló bajo la mirada de su madre y cuyos varios episodios habían de convertirse más tarde en temas clásicos de los pintores cristianos.

Es, además, bastante probable que, para el relato de la infancia, el cual contiene, entre otros elementos, poemas métricos. Lucas se sirviera también de documentos hebreos o arameos. Su estrecha dependencia de ellos explicaría adecuadamente la extraordinaria frecuencia de semitismos en el griego de esta parte del relato. Pero sobre la índole y procedencia de estos documentos nada se puede afirmar de seguro, aparte de lo que Lucas dice vagamente en el prólogo. Las diversas conjeturas modernas no pueden suplir esa falta de datos antiguos.

143. Lucas no escribía sólo para Teófilo, sino también para los cristianos que se encontraban más o menos en las mismas condiciones de espíritu del destinatario. Son los cristianos de las iglesias fundadas por Pablo, compuestas predominantemente de fieles que procedían del paganismo. Por lo demás, ya Orígenes había observado que el evangelio de Lucas era para los (procedentes) de los gentiles (en Eusebio, Hist. eccl., vi, 25, 6).

Añade, en efecto, explicaciones que serían superfluas para lectores judíos, como por ejemplo que la fiesta judaica de los Azimos se llamaba Pascua (Lucas, 22, 1), y en cambio prescinde de cosas que podían molestar a los procedentes del gentilismo como el precepto dado por Jesús a los apóstoles de no ir por el camino de los gentiles (Mateo, 10, 5), precepto no señalado tampoco por Marcos, por la misma razón de Lucas. Otras veces atenúa expresiones que serían demasiado duras para los gentiles, como cuando, en vez de decir: ¡No hacen esto también los gentiles? (Mateo, 5, 47), dice: Esto lo hacen también los pecadores (Lucas, 6, 33). Por igual motivo de delicadeza añade hechos que resultan un elogio de los gentiles, como la buena acogida de Juan el Bautista a los soldados (3, 14), la generosidad del centurión con los judíos (7, 4-5) y hasta la caridad y gratitud que se encontraban entre los aborrecidos samaritanos (10, 33-35; 17, 15-18).

El escrito de Lucas quiere, además, ser, sobre todo, la «buena nueva» de la bondad y la misericordia. El discípulo de Pablo, que se dirige a los cristianos de Pablo, pinta a Jesús, no sólo como salvador de todos los hombres indistintamente, sino como amigo en modo particular de los más extraviados, de los más humildes y desheredados de la tierra. Si este modo de presentar a Jesús como supremo médico espiritual indujo a Dante a designar a Lucas como scriba mansuetudinis Christi (§ 138), indujo también a Renán a definir este evangelio como el libro más bello que existe, definición en la que la hipérbole habitual del escritor francés entra en parte mucho menor que en otras opiniones suyas. La parábola del hijo pródigo, milagro literario de poder psicológico, sólo es referida por Lucas. Unicamente Lucas hace que el pastor se eche a hombros la oveja extraviada y al llegar a su casa haga gran fiesta con los amigos (15, 5-6; falta en Mateo, 18, 13). Asimismo, sólo Lucas habla de la mujer que encuentra la dracma perdida y que se alegra con las amigas como se alegran los ángeles de Dios por un solo pecador que se arrepiente (Lucas, 15, 8-10). Sólo Lucas refiere las palabras de Jesús moribundo: ¡Perdónales, Padre, porque no saben lo que hacen!, y en seguida las otras con las que el moribundo promete el paraíso al ladrón arrepentido que agoniza a su lado (23, 34.43).

144. También en otro aspecto resalta la verdadera índole del escrito de Lucas. Piénsese cuál era, en su realidad histórica, la sociedad en que vivían los lectores de este evangelio.

En la propia Roma, al mismo tiempo que Lucas, habitaba Séneca,

quien afirmaba, impertérrito, que la mujer impudens animal est et... ferum, cupiditatum incontinens (De constantia sapientis, XIV, 1) (1). Otro habitante contemporáneo de la urbe era Petronio, el árbitro de la elegancia, autor de aquel Satiricon que, si es el libro más cínicamente obsceno que nos ha transmitido la romanidad clásica, es también fiel espeso del fausto oriental reservado en aquella sociedad a unos cuantos, entre desventuradas multitudes de proletarios y de esclavos. No faltarían las excepciones, pero no podían ser muchas y, en todo caso, más teóricas que prácticas. Precisamente el «Séneca moralista», mientras razonaba magníficamente sobre las virtudes civiles y humanas, definía a la mujer como hemos visto, y mientras dictaba la sentencia de sabor cristiano: parem autem deo pecunia non faciet: deus nihil habet... nudus est (Epist., 31, 10). confesaba ante Nerón poseer immensam pecuniam y practicar la usura (Tácito, Annales, XIV, 53), demostrando no tener deseo alguno de vivir desnudo, como su dios. Aquella sociedad era, en suma, la acertadamente sintetizada por Claudio Segundo al hacer inscribir sobre su propia tumba: Balnea vina venus corrumpunt corpora nostra, sed vitam faciunt balnea vina venus (Corpus Inscr. Lat., vi, 3, n. 15258). Era la sociedad en la que imperaba, casi absolutamente, el binomio «lujuria y lujo».

En antítesis perfecta a la índole de semejante sociedad está la índole del evangelio de Lucas, que es el evangelio de la exaltación de la mujer, del encomio de la pobreza, del elogio de la alegría de la vida sencilla y humilde: un escrito, en fin, que se puede resumir en el binomio «pureza y pobreza», no sin añadir aquel espíritu de alegría perfecta que nos sentiríamos tentados a definir como típicamente franciscano, si ya antes no

hubiese sido típicamente lucano.

Las mujeres del evangelio de Lucas, mientras tienen parte probable como informadoras, tienen ciertamente otra muy saliente como protagonistas. Aparte de figuras de primer plano, como María, madre de Jesús, y Elisabet, madre de Juan Bautista, sólo Lucas presenta a la profetisa Ana (2, 36-38), a la viuda de Naim (7, 11 y sigs.), a la pecadora anónima (7, 37 y sigs.), a la mujer encorvada (13, 10 y sigs.). a la mujer que proclama bendita a la madre de Jesús (11, 27-28), a la casera Marta (10, 38 y sigs.), las mujeres de la vía dolorosa (23, 27 y sigs.). Estos retratos femeninos serán incrementados en el libro posterior de los Hechos, constituyendo en conjunto una pinacoteca que presenta a la mujer a una luz harto diversa de la usual en la sociedad pagana contemporánea.

145. A la vez que la pureza, el evangelio de Lucas exalta la pobreza. Mientras el Sermón de la Montaña, en Mateo, repite nueve veces el encomio Bienaventurados..., Lucas lo repite sólo cuatro veces, pero en compensación añade cuatro veces la maldición ¡Ay de vosotros...!, las cuatro veces dirigida a los ricos y afortunados (6, 20-26). Mientras el pri-

⁽¹⁾ La lección impudens es la de los códices y confirmada por los atributos que siguen, aunque algún editor, piadosamente, hava corregido imprudens.

mer encomio es, en Mateo, dirigido a los pobres de espiritu, en Lucas

es dirigido simplemente a los pobres.

En armonía con esto, Lucas es el único que recuerda la humildad (ταπείνωσιν) de la madre de Jesús (1, 48) y la pobreza de su ofrenda en el Templo (2, 24); el obscuro nacimiento de Jesús en Bethlehem, y la miseria de los zagales de ganado que fueron sus primeros adoradores. Únicamente Lucas refiere que Jesús, hablando en la sinagoga de Nazareth, se aplicó a sí mismo las palabras de Isaías: El espíritu del Señor es sobre mí. Por eso me ungió para evangelizar a los pobres (4, 18). Y si Lucas relata como Mateo las palabras de Jesús: Las zorras tienen sus madrigueras... pero el hijo del Hombre no tiene donde reposar su cabeza (9, 58), sólo él dice que algunas mujeres acomodadas le servían lo que necesitaba de sus propios bienes (8, 3). En el escrito de Lucas surge tan frecuentemente la exaltación de la pobreza, que algún erudito moderno ha creído encontrar en él la influencia de la antigua secta de los ebionitas («pobres»), constituída por cristianos procedentes del judaísmo. Pero semejante procedencia bastaría precisamente para excluir aquella influencia de un texto como éste, del todo ajeno al espíritu judaico y animado, en cambio, de un espíritu universalista. La aversión a la riqueza está adecuadamente explicada por reacción contra la índole de la sociedad pagana contemporánea.

Consecuencia de la predilección por la pureza y la pobreza, parece ser el espíritu de alegría serena, casi poética, que alea sobre este evangelio. Ya San Pablo había recomendado a sus fieles: Alegraos siempre en el Señor; otra vez os digo: ¡Alegraos! (Filip., 4, 4), repitiendo aún más adelante. con palabras idénticas o equivalentes, la misma recomendación: ¡Alegraos siempre! (I Tesal., 5, 16; cf. Romanos, 12, 12, etc.). La razón de esta alegría era que el reino de Dios... es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo (Rom., 14, 17), y que el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, etc. (Gal., 5, 22). También en esto el discípulo sigue al maestro. El evangelio de Lucas, en sus dos primeros capítulos, contiene singulares expresiones de este gozo espiritual, es decir, las cuatro composiciones métricas (Magnificat, Benedictus, Gloria in altissimis, Nunc dimittis), que no se encuentran en los otros evangelios. Finalmente, todo el texto termina narrando cómo los apóstoles, después de haber asistido a la ascensión de Jesús volvieron a Jerusalem con gran gozo y estaban continuamente en el Templo alabando a Dios (24, 52-53).

Y así el scriba mansuetudinis Christi se convierte también en el juglar

de Dios en la perfecta alegría.

LA CUESTION SINOPTICA

146. Los tres evangelios examinados hasta ahora, Mateo, Marcos y Lucas, son llamados, desde principios del siglo xvIII, sinópticos, en razón de que, si se disponen sus textos en columnas paralelas, pueden apreciarse inmediatamente con una mirada de conjunto («sinopsis») dirigida a los tres

las muchísimas semejanzas que les unen entre sí, aunque no sean idénticos. A la vez que las semejanzas, se hallan también discrepancias, que no bastan, con todo, para disipar la impresión de una identidad fundamental, lo que lleva, en conjunto, a pensar en una concordia discors.

La concordia de los Sinópticos se evidencia tanto por los temas iratados como por el modo de tratarlos y por las palabras y expresiones empleadas. El tema común a los Sinópticos está constituído por el principio de la vida pública de Jesús, por su ministerio, primero en Galilea, con centro en Cafarnaum, y después en Judea, y por los acontecimientos de la última semana de su vida, comprendidas la muerte y la resurrección (§ 113). A este fondo común, Mateo y Lucas añaden los hechos de la infancia, acerca de los cuales Marcos calla por completo.

También en el orden con que son presentados los hechos singulares del fondo común existe cierta concordia, encontrándose aquí de nuevo una correspondencia genérica entre las respectivas secciones de ese fondo, especialmente entre Marcos y Lucas, mientras Mateo ofrece agrupados a

menudo hechos y sentencias que los otros dos ofrecen separados.

Son, en fin, frecuentes los pasajes en que los tres textos emplean idénticas palabras, de tal modo que, leído uno de ellos, se han leído ya los otros dos, y esto incluso en casos en que surgen vocablos raros (ἐνταὶλως; Mateo, 19, 23; Marcos, 10, 23; Lucas, 18, 24), o empleados en acepciones raras (ἐπίβλημα, en sentido de remiendo; Mt., 9, 16; Mc., 2, 21; Lc., 5, 36), o frases verdaderamente peregrinas (hijos de la cámara nupcial, es decir, «paraninfos»; Mt., 9, 15; Mc., 2, 19; Lc., 5, 34). u otras expresiones singulares. En ocasiones, los tres, de perfecto acuerdo. citan algunos pasajes del Antiguo Testamento en forma que diverge, va del texto hebraico, ya del griego de los Setenta (comp. Mt., 3, 3; Mc., 1, 3, y Lc., 3, 4, con Isaías, 40, 3, en hebreo y en los Setenta) (1).

147. Pero esta concordia fundamental es, al mismo tiempo, discors en muchos detalles. Aun prescindiendo de los pasajes peculiares a un solo

Otro cómputo, hecho, no sobre el número de versículos, sino sobre las secciones cuantitativas del texto, ha revelado que de 1000 secciones comunes, 53 lo son a los tres, 20 sólo a Mateo y Marcos, 21 sólo a Mateo y Lucas y 6 sólo a Marcos y Lucas.

⁽¹⁾ La afinidad entre los tres sinópticos ha sido computada materialmente por varios procedimientos, de los cuales el más práctico es el que se basa en la división habitual en versículos (aunque acaso no sea el más exacto, ya que los versículos son de variable extensión). He aquí el cómputo según los versículos, advirtiendo que las cifras están sujetas a oscilaciones de algunas unidades, debidas especialmente a las variantes de los códices.

Mateo tiene 1.070 versículos, de los que 330 le son particulares. 170 comunes sólo con Marcos, 230 comunes sólo con Lucas y 340 comunes con Marcos y Lucas. Respecto a los otros dos sinópticos, baste recordar que Marcos tiene 667 versículos, de los que 68 le son particulares, y Lucas 1.151, de los que le son particulares 541. En conclusión, poco menos de un tercio del contenido de Mateo es particularmente suyo, como es particular a Marcos una décima parte de su texto y casi la mitad a Lucas.

Computándose también las palabras aisladas, se ha obtenido este resultado proporcional; de cada 100 palabras empleadas por Mateo, casi 17 se encuentran en los otros; Marcos ofrece casi igual porcentaje, y Lucas sólo el 10. En cálculo absoluto, las palabras comunes a los tres son cerca de 70.

Sinóptico, encontramos que, a veces, dos de ellos tratan de manera absolutamente distinta un mismo argumento, como, por ejemplo, la infancia de Iesús (Mateo, 1, 18 — 2, 23; Lucas, 1, 5 —, 2, 52) y su genealogía (Mateo, 1, 1-17; Lucas, 3, 23-38). El propio Sermón de la Montaña, larguísimo en Mateo (caps. 5-7) y mucho más breve en Lucas (6, 20-49), ofrece divergencias, desde el principio, con la enumeración de las bienaventuranzas. En el orden del relato, incluso prescindiendo de la diversidad de agrupación de hechos y sentencias, aparecen discordancias difíciles de explicar. Por ejemplo, mientras en la narración de la pasión la correspondencia entre las partes es casi constante, poco después aparecen incoincidencias a propósito del orden en que se produjeron las apariciones de Jesús resucitado.

Frecuentes son también los casos de divergencias entre pasajes paralelos en todo lo demás. Estas divergencias son a veces puramente verbales, como cuando en una narración que se desarrolla absolutamente idéntica en los tres, uno suprime una o más palabras o las añade, o bien las substituye con otras casi sinónimas. Valga como ejemplo, entre otros muchos casos, el relato de la visita hecha a Jesús por sus parientes (1).

(1) MATEO, cap. 12 MARCOS, cap. 3 Aun hablando él a la gente, 31 Y vinieron he aqui su madre v sus hersu madre y sus hermanos, estaban fuera. [manos | y estando fuera intentando hablarle y no podían mandaron llamarle. reunirse a él Y se sentaba gente en torno a él. Y uno le dijo: Y le dijeron: Tu madre He aquí tu madre He aquí tu madre y tus hermanos (y hermanas) y tus hermanos están fuera fuera (están) están fuera y te buscan. procurando hablarte. Y contestándoles, dijo: Pero él, contestando, dijo al que le hablaba: ¿Quién es la madre mía ¿Quién es mi madre y mis hermanos? y quiénes son mis hermanos? V mirando en torno suvo a quienes alrededor en círculo se sentaban, dijo: Y extendiendo su mano

¡He aquí mi madre

y mis hermanos!

[cielos, ese es hermano mío y hermana y madre.

[voluntad 35

Porque cualquiera que haga la Quien haga la voluntad

de mi Padre que está en los de Dios,

sobre sus discípulos, dijo:

He aqui mi madre

v mis hermanos!

él es mi hermano

y hermana y madre.

LUCAS, cap. 8

Y se presentó a él su madre y sus hermanos.

por la gente. Y le fué anunciado: y tus hermanos v quieren verte.

Pero él, contestándoles, dijo:

Mi madre y mis hermanos

son aquellos que la palabra de Dios

escuchan y hacen.

Pero, en ocasiones, las divergencias no son sólo de palabra, sino que se extienden también al pensamiento, como cuando en Mateo (10, 10) y Lucas (9, 3) Jesús prohibe a los apóstoles llevar cosa alguna en sus viajes, ni siquiera un báculo, mientras en Marcos (6, 8) prohibe llevar cosa alguna excepto el báculo solamente. Y también vemos lo mismo cuando, en la región de los gadarenos o gerasenos, libera a dos endemoniados según Mateo (8, 28-34) y sólo a uno según Marcos (5, 1-20) y Lucas (8, 26-39). Asimismo son dos los ciegos curados cerca de Jericó, según Mateo (20, 29-34), y uno solo, de nuevo, según Marcos (10, 46-52) y Lucas (18, 35-43); a cuyos ejemplos de divergencias conceptuales cabría añadir varios otros.

La cuestión esencial, pues, es explicarse cómo surgió esta concordia que, si a veces es discors vista desde dentro, aparece tanto más concors cuando se examina desde fuera, si se compara con el único evangelio no sinóptico, el de Juan, que es de índole asaz distinta y de tenor bien diverso.

148. Esta debatidísima cuestión puede afirmarse que constituye, desde hace más de un siglo, el principal problema en que se han concentrado las investigaciones de los eruditos que estudian el Nuevo Testamento. Las soluciones, hipótesis y conjeturas formuladas son muchísimas, y para presentarlas y discutirlas todas se precisaría un amplio estudio especial, que, además, sólo tendría un valor retrospectivo, ya que la mayoría de esas soluciones han sido abandonadas actualmente.

Hasta hace pocos años, la solución más en boga, considerada como un axioma por la escuela liberal (§ 203 y sigs.), era que los tres Sinópticos se basaban en dos documentos escritos: el primero sería una colección que contendría «dichos» o «discursos» de Jesús, es decir, precisamente la colección que Papías llama Logia (λέγια) y atribuye al apóstol Mateo (§ 114); el segundo documento sería el evangelio de Marcos, ya en una forma primitiva, ya en la actual, conteniendo, con predilección, milagros y otros hechos de Jesús. Así, el origen de Marcos sería independiente, y el de los actuales evangelios de Mateo (que no se debería a este apóstol) y de Lucas quedaría explicado como una doble fusión de la mayoría de los Logia con parte de los hechos narrados por Marcos, admitiéndose que habrían sido tenidos en cuenta algunos otros pocos elementos, y que en la elección de los materiales cada evangelista se habría dejado guiar del objetivo particular al que tendía.

Hoy, esta solución, pese a que tiene aún muchos partidarios. no se considera tan indiscutible como antes. La nueva dirección, dada al llamado Método de la historia de las formas (§ 217), que ha tenido el mérito de atraer la atención sobre la importancia del período preparatorio de los evangelios canónicos (§ 110 y sigs.), encuentra que la antedicha solución es demasiado simple y elemental, siendo insuficientes dos únicos documentos para representar la amplia producción de aquel período, a más de que en todo caso, junto a toda una serie de documentos escritos, se debe suponer toda una serie de testimonios orales.

149. En realidad, casi todas estas varias soluciones, más que inspirarse en los testimonios llanos y simples de los documentos antiguos, se apoyan en principios apriorísticos modernos y evidencian la preocupación

de adaptar forzadamente tales testimonios a estos principios.

Descendiendo al caso práctico, los Logia de Papías no serían efectivamente nuestro Mateo. Pero tal axioma, fundamental en la historia de los dos documentos, no sólo no ha sido nunca demostrado con argumentos históricos, sino que tiene contra sí todo el testimonio de la Antigüedad, que sostuvo siempre que los Logia corresponden a nuestro Mateo, hasta el mes de octubre de 1832, en que, por primera vez, Schleiermacher negó esta correspondencia, no en fuerza de testimonios históricos nuevamente descubiertos, sino en virtud de sus principios filosóficos particulares.

Otro criterio fundamental para la susodicha teoría es que Marcos, el más breve entre los evangelios, debía ser el primero y más antiguo, porque los relatos de tema religioso tienden siempre a aumentar el patrimonio de sus narraciones, no a disminuirlo. Pero éste es también un principio apriorístico, que hallamos desmentido rotundamente en los documentos iudaicos (prescindiendo de los de otros pueblos). ¿Por qué Marcos no podía ser un «resumen» de otros escritos, como ya opinara San Agustín (De consensu evangel., 1, 2, 4). cuando las Crónicas hebreas habían sido un resumen de los precedentes libros de Samuel-Reyes y de otros documentos, y el libro II Macabeos había sido un resumen de los cinco libros de Jasón de Cirene? Incluso en el propio campo del Nuevo Testamento, ¿no sucede también que el último de los Sinópticos, Lucas, aunque muchas veces añade, otras muchas resume? Y, en fin, si los cristianos de los primeros siglos componían para su uso privado extractos de sentencias evangélicas, de los que han quedado fragmentos en los papiros de Egipto (§ 100), ¿no podía Marcos, igualmente, hacer un extracto, un tanto más ampliado, tal como él juzgara oportuno para un determinado núcleo de cristianos?

Eliminando, pues, las conjeturas aventuradas y las adaptaciones forzadas, veamos brevemente hasta qué punto los testimonios antiguos y los conceptos modernos pueden arrojar luz sobre esta intrincadísima cuestión.

150). Los testimonios históricos nos han dicho ya que el primero, cronológicamente, de los Sinópticos es el escrito semítico de Mateo, que corresponde en substancia a nuestro Mateo griego, siendo el segundo Marcos y el tercero Lucas. Vimos también que estos tres escritos tienen una prehistoria, representada por los veinticinco años aproximadamente en que predominó la catequesis oral, y de cuya catequesis los tres escritos son, bajo diversos aspectos, un espejo (§ 110). Observamos asimismo que el último de los Sinópticos encontró, antes de él, otros muchos escritos sobre el mismo tema, de los cuales también se sirvió, incluso al decidir agregar algo más al contenido de ellos (§ 140). Había, en efecto, por aquel entonces, muchas noticias que llamaremos extravagantes, ya que algunos decenios después de

aparecer los tres Sinópticos y los muchos escritos anónimos, fué compuesto el evangelio de Juan, que da abundantes informes nuevos. Ahora bien, ecómo sucedió que de este océano, tan poco explorado por nosotros, extrajeron los tres Sinópticos casi siempre las mismas perlas, alineándosas, a más abundamiento, en una serie casi siempre igual? En otras palabros que se debe la concordia de los tres escritos?

Entre los semitas, tenía parte principalísima en la enseñanza, sobre todo en la religiosa, la memoria, a la cual fué confiado exclusivamente, durante mucho tiempo, un amplio material didáctico, que sólo más tarde fué puesto por escrito. Entre los muchos ejemplos que se podrían citar, baste recordar aquí uno no hebraico, pero clásico en el campo semítico y posterior a la época de los evangelios: el Corán, que no fué redactado por escrito por Mahoma, sino que durante casi toda una generación quedó confiado únicamente a la memoria de sus discípulos, conservándose, no obstante, con fidelidad verbal. Se ha pensado, pues, que algo semejante haya ocurrido con los Sinópticos: éstos vendrían a depender los tres de un cuerpo de enseñanzas orales fijadas a la letra, o sea de la catequesis apostólica, que habría sido luego puesta por escrito, con más o menos amplitud, por cada uno de los evangelistas, pero siempre con comprobada fidelidad verbal, de modo análogo a 10 sucedido con el Talmud (§§ 87, 106).

Sólo que, aunque sea innegable la importancia de la memoria, va entre los semitas en general, ya en la primitiva catequesis cristiana, la susodicha explicación parece demasiado elemental y mecánica. Según ella, habría que suponer — si se nos permite recurrir a una comparación moderna — una amplia serie de inmateriales discos fonográficos, correspondiente cada uno a un pasaje especial de la catequesis y que se harían funcionar de vez en cuando, siempre con toda precisión mecánica. ¿Quién habría organizado esta impalpable discoteca? Sin duda, el colegio de los apóstoles. ¿Y en qué lengua? Ciertamente en arameo, entonces corriente en Palestina. Pero, ¿acaso está demostrado todo esto?

151. Sea la que fuere la posibilidad abstracta de tal hipótesis, si nos ajustamos a los hechos concretos, es decir, a los documentos, vemos que fué, en efecto, preparada por el colegio de los apóstoles una colección de tal género, pero que no consistió en una discoteca inmaterial, sino en una escritura real, a saber: el texto de Mateo (§ 117). Este documento oficial no absorbió ciertamente toda la catequesis oral, que subsistió al lado de la escrita, con amplio y fundamental uso de la memoria; pero ninguna prueba tenemos para poder aseverar que la catequesis oral tuviese una forma tan precisa verbalmente, tan estereotipada, como lo es la forma de una escritura. Antes bien, somos inducidos a pensar precisamente lo contrario, en virtud de las libertades sobrevenidas en la traducción del texto semítico de Mateo v de las divergencias verbales de los evangelios griegos, que ya señalamos (§§ 121-122). De modo que, si los Sinópticos concuerdan en razón de que

se basan en una forma catequética fijada en palabras, tal fijación no debió ser oral, sino escrita.

A esta conclusión llevan también las semejanzas literarias obtenidas al confrontar los textos de los Sinópticos (§ 146). Sin duda la más primitiva catequesis oral de los apóstoles fué en lengua aramaica; pero, entonces, ¿cómo por lo menos Marcos y Lucas, que escribieron originalmente en griego, tradujeron de aquel fluctuante patrimonio verbal con tanta concordia de vocablos, expresiones y construcciones gramaticales, incluso en cosas muy minúsculas? ¿Y cómo, por el contrario, dejan inesperadamente de concordar en cosas de particular importancia, como las palabras de la Eucaristía y la tablilla condenatoria colocada sobre la cruz de Jesús (§ 122)? Estos dos Sinópticos, al menos, presuponen un texto escrito, empleado por ellos en parte y en parte abandonado. Y tal texto escrito, insistimos, no puede ser otro que el de Mateo, ya en su integridad original, o bien en extractos y refundiciones de diverso género.

152. Establecidos estos extremos, que resultan evidentes en virtud de los documentos antiguos, veamos la posibilidad de encuadrarlos en las demás noticias que la tradición proporciona respecto al origen de Marcos v Lucas.

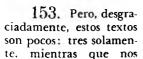
El texto semítico de Mateo circulaba entonces con suma autoridad, por su origen apostólico y por su carácter oficial, pero también con una posibilidad de empleo directo cada vez más reducida, a medida que la buena nueva se extendía entre poblaciones que no entendían las lenguas semíticas. Sin embargo, tal texto podía ser aún empleado por muchos evangelistas orales que lo comprendían, y en todo caso pronto surgieron aquellas sus traducciones totales o parciales a que alude Papías (§ 119). Esta adhesión al texto de Mateo parece muy natural, por el crédito que lo aureolaba. En el campo de la buena nueva escrita, representaba casi una praoccupatio, de la que no podían prescindir los escritores sucesivos. Dejando de lado, pues, a los muchos que escribieron antes de Lucas, sobre los que sólo podemos hacer conjeturas, sabemos que Marcos escribió según la catequesis de Pedro. Lucas según la de Pablo. ¿Qué valor tiene esta doble noticia antigua en relación con el documento semítico de Mateo? ¿Conocieron y emplearon los dos últimos Sinópticos aquel documento?

Los eruditos modernos, en su mayoría, responden negativamente. Aquellos para quienes el Mateo semítico equivale a los Logia de Papías, pero no al Mateo griego, opinan que Marcos no conoció los Logia, mientras que Lucas sí las conoció. En cuanto a las relaciones entre Marcos y Lucas, existe acuerdo general en la afirmación de que el primero ha sido empleado por el segundo. Pero aun quien considere históricamente infundada una diferencia substancial entre el Mateo semítico (o sea los Logia) y el Mateo griego, puede, no obstante, distinguir entre el original semítico y su versión griega en virtud de las modificaciones introducidas por el traductor y a las que ya nos referimos (§ 120 y sigs.). Es siempre posible, en efecto, que si el

original semítico fué empleado de un modo u otro por Marcos y Lucas, éstos, a su vez, fueran empleados por el traductor griego de aquel original.

Los eruditos modernos han recogido las pruebas más sutiles y frágiles para empeñarse en demostrar sus respectivas tesis. Con pacientísmos tra-

bajos, dignos de la más sincera admiración, han hecho resaltar que si Marcos hubiese conocido el texto de Mateo no habría desarticulado su «ordenamiento» característico, ni prescindido de determinadas narraciones, sentencias o parábolas; como tampoco, si Lucas hubiese conocido a Mateo no se hubiera separado tanto de él en la narración de la infancia de Jesús y en la de la resurrección, en la genealogía de Jesús y en las bienaventuranzas, ni habría preferido la serie de hechos referida por Marcos, con otras muchas sagaces razones encontradas en su confrontación de los textos.



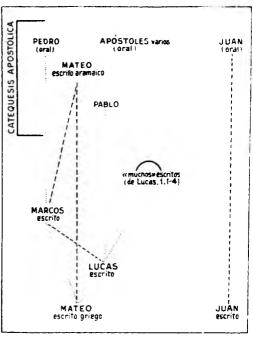


Fig. 24.— LA DEPENDENCIA DE LOS CUATRO EVANGELIOS (Este gráfico muestra cómo puede ser explicada la dependencia de los cuatro Evangelios de la catequesis apostólica. Las dependencias más estrechas están indicadas con trazos de lineas, las otras menos estrechas con trazos de puntos)

consta que antiguamente eran muchos, incluso antes de Lucas. es decir, cuando nuestros textos actuales eran solamente dos (§ 140) y ni siquiera dos por completo, puesto que nuestro Mateo no representa con plena fidelidad verbal al Mateo semítico. Esta es la gran laguna que hay que tener en cuenta en estas confrontaciones de los Sinópticos: la laguna de los muchos de que ya no disponemos.

Si además se tiene presente que esos muchos, como ya conjeturamos, dependen en gran parte del Mateo semítico; que ellos, aunque pudiendo ser de diversa amplitud, muy bien cabe que contuvieran algunas noticias no contenidas en el Mateo semítico, y que, contemporáneamente a esa

«buena nueva» escrita, continuaba desarrollándose la «buena nueva» oral de los evangelistas, la cual coincidía en substancia con el contenido de aquélla, se comprenderá bien cuán complicado es el problema de las dependencias literarias de nuestros Sinópticos y qué insuficientes pueden ser las conclusiones sacadas de las confrontaciones de los textos actuales, en virtud de insuficiencia de los mismos textos, o sea a causa de la falta de los textos antiguos.

154. Podemos, en resumen, trazar la siguiente genealogía de nuestros Sinópticos (genealogía que tiene en cuenta los datos esclarecidos por las investigaciones literarias modernas a la vez que no pierde de vista los testimonios concretos de la antigüedad):

Antes de todos existió el Mateo semítico, que contenía tanto discursos como hechos de Jesús. Él constituyó la fuente principal de muchos arro-

vuelos y corrientes secundarios que fluían en tiempos de Lucas.

Marcos fué inducido a escribir en Roma por el motivo y en las circunstancias que ya conocemos. Al escribir, reprodujo la catequesis oral de Pedro, la cual, por otra parte, no era ni remota ni extraña al escrito de Mateo, antes bien constituía mucho de su fondo. Así, Marcos, al iniciar su trabajo, halló que su empresa no sólo resultaba facilitada, sino garantida indirectamente si tomaba como punto de referencia el escrito que en cierto modo podía relacionarse con Pedro mismo, esto es, el documento de Mateo. Pero, ¿en qué forma llegó tal documento a manos de Marcos? ¿En su texto original entero, o en un extracto parcial, o en una de aquellas traducciones de que habla Papías? Y si era una traducción, ¿qué índole y amplitud alcanzaba? ¿Y hasta dónde llegaba su semejanza con el Mateo griego actual? Preguntas son éstas a las que no estamos en condiciones de responder.

Suponiendo que aquel documento imposible de definir mejor hubiese estado a disposición de Marcos, su trabajo personal se explica con facilidad como una fusión de las dos fuentes: la de su memoria y la del texto que tenía ante los ojos. Cuando la misma noticia se encontraba genéricamente concorde en ambas fuentes, seguía en general el texto, y cuando existía divergencia transcribía la catequesis oral de Pedro, conservada en su memoria. Esta explicación parece aclarar, tanto la concordia discors entre los dos primeros sinópticos, como el constante testimonio de la antigüedad, según el cual Marcos fué intérprete de Pedro.

El caso de Lucas es más complicado, no sólo porque antes de él existían Mateo, Marcos y los muchos investigados por él diligentemente, sino porque él seguía la catequesis de Pablo. Así, sus fuentes se multiplican y, para nosotros, hoy, se pierden en una bruma de ignorancia. ¿Se sirvió Lucas del Mateo semítico? Se dice que el examen de los textos actuales no puede demostrarlo con certidumbre, pero, sin tratar de adentrarnos en tal cuestión, Lucas debió servirse, al menos, de algún documento que viniese a ser un amplio extracto del Mateo semítico, quizá

también traducido en griego, y que entraba sin duda en el número de aquellos muchos. Las numerosas identidades y analogías que hay entre nuestros Lucas y Mateo no dejan duda alguna sobre este punto.

Además se admite generalmente, como ya vimos, que Lucas se sirvió de Marcos, sobre todo en el ordenamiento cronológico de los nechos. Si aceptamos, pues, la hipótesis de un origen romano del evangelio de Lucas, podemos concluir que se sirvió de Marcos como de trama generica de su escrito, pero que sobre esa trama trabajó largamente y la amplió hasta duplicarla, añadiéndole los numerosos hilos que había ido recogiendo diligentemente, ya de los muchos escritos anteriores, ya de la tradición oral y, sobre todo, de su maestro Pablo.

Como tercero en la forma, aunque no en el contenido, viene nuestro Mateo griego, versión substancialmente idéntica al Mateo semítico, pero cuya forma literaria griega recuerda a Marcos y Lucas por las razones y en la medida ya vistas antes.

En la genealogía de los tres Sinópticos, su concordia nos es demostrada por el fondo común a los tres, que es, directa o indirectamente, el texto original de Mateo, es decir, la catequesis de los apóstoles y sobre todo de Pedro. Y esa concordia se convierte en discors cuando cada autor, según sus miras personales, abrevia, traslada e incluso añade otros elementos, los cuales, en su mayor parte, proceden también de la catequesis apostólica, si bien por diferentes conductos.

JUAN

155. Los tres evangelios sinópticos no contienen designación directa alguna de sus autores. Por el contrario, en el cuarto evangelio, único no sinóptico, semejante designación queda contenida, aunque en forma velada, cuando se dice, al fin del escrito: Este es el discípulo que atestigua estas cosas y escribe estas cosas (Juan, 21, 24), en cuya proposición el pronombre este se refiere a un discípulo al que Jesús amaba, y del que se ha tratado poco antes (21, 20).

Esta declaración, que fináliza el libro, si no es una clara firma del autor, sí constituye una velada rúbrica. ¿Cómo interpretarla? ¿Quién era el anó-

nimo discípulo al que Jesús amaba?

La misma designación afectiva se repite otras veces (13. 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7; 20), pero sólo cuando la biografía de Jesús linda en la conclusión, entrando en su período más trágico y patético, es decir. de la última cena en adelante (13, 23). Antes de este período no surge tal designación afectiva. Pero sí aparece un discípulo de Jesús, también innominado, que es de los primeros en seguirle y que se pasa a él después de haber seguido a Juan el Bautista, junto con Andrés de Bethsaida, hermano de Simón Pedro (1, 35-44). También en el proceso de Jesús vemos un discípulo anónimo, el cual, por ser conocido del Sumo Sacerdote, se sirve de

este conocimiento para hacer entrar a Simón Pedro en el atrio de aquél (18, 15-16).

Ahora bien: este discípulo anónimo y aquel otro a quien Jesús amaba son en realidad una sola e idéntica persona. Merced a los Sinópticos, sabemos que los discípulos predilectos de Jesús eran los apóstoles Pedro, Santiago y Juan. De modo que lógicamente debe estar entre estos tres el discípulo al que Jesús amaba. Pero el tal no era evidentemente Pedro, quien más de una vez se muestra claramente distinto del que buscamos (13, 23-24; 18, 15; 20, 2; etc.), ni tampoco Santiago, por las siguientes razones:

El Santiago en cuestión es Santiago el Mayor, hijo de Zebedeo y de Salomé, y hermano, por lo tanto, del apóstol Juan. Siendo de Bethsaida estos dos hermanos, se comprende fácilmente que fuesen amigos de los otros dos hermanos, Simón Pedro y Andrés, hijos del mismo pueblo (1, 35-44; comp. Marcos, 1, 16-20). Pero este Santiago fué hecho matar por Herodes Agrippa I bastante pronto (Hechos, 12, 2), concretamente el año 44, es decir, cuando no se había escrito ninguno de nuestros evangelios, y mucho menos el cuarto y último, que es precisamente el atribuído al discípulo predilecto que buscamos. Éste, pues, debe ser el otro hermano, a saber: el apóstol Juan, hijo de Zebedeo.

Varios datos confirman esta conclusión. La amistad particular que existía entre los coterráneos Simón Pedro y Juan del Zebedeo existía también entre Simón Pedro y el discípulo al que Jesús amaba (13, 24-26; 18, 15-16; 20, 2 y sigs.; 21, 7.20 y sigs.). Además, mientras Simón Pedro es nombrado en este evangelio unas cuarenta veces, y con frecuencia también los demás apóstoles, los hermanos Santiago y Juan no son nombrados nunca, y sólo una vez se les denomina, genéricamente, como los del Zebedeo (21, 2). ¿Por qué esta ignorancia si Juan, especialmente, resulta, a través de los Hechos, haber sido una persona de suma autoridad, y el mismo Pablo lo menciona inmediatamente después de Pedro como una de las columnas de la Iglesia? (Gal., 2, 9). Trátase, pues, de una ignorancia ficticia, dictada por la modestia, de una reserva semejante en cierto modo a la que lleva a Marcos, «intérprete» de Pedro, a omitir voluntariamente en su evangelio los hechos honrosos para el último (§ 134).

Veremos a continuación si a los caracteres del autor, así descubierto, corresponden las cualidades íntimas del escrito. Pero antes escuchemos lo que dice de él la tradición antigua.

156. Al pie de la cruz de Jesús, y junto con María, su madre, estaba Juan, y desde aquella hora el discipulo la tomó en su casa (Juan, 19, 27). Después de Pentecostés, Juan aparece al lado de Pedro en Jerusalem (Hechos, 3, 1 y sigs.) y luego en Samaría (íd., 8, 14). Dirigiéndose Pablo a Jerusalem el año 49, para participar en el Concilio apostólico, encuentra allí a Juan (Gal., 2, 9; comp. com Hechos, 15, 1 y sigs.). Después de esto, el custodio de la madre de Jesús no aparece más en Palestina. Probable-

mente había partido de allí antes del año 57, puesto que cuando Pabla torna a Jerusalem no se menciona a Juan (Hechos, 21, 25 y sigs.). La tradición sucesiva señala a Juan en Asia Menor, en Efeso, a fines del siglo 1. Durante la persecución conjunta de cristianos y judíos que Domiciano promovió en los últimos años de su imperio (a. 81-96). Juan fue confinado a la isla de Patmos, en la que escribió el Apocalipsis. Muerto Domiciano, volvió a Efeso, donde vivió bajo el imperio de Nerva (años 96-98) y parte del de Trajano. Falleció muy vicjo, probablemente en el año séptimo de Trajano, es decir, en 104, de muerte natural. Su tumba se veneraba en Efeso.

A este fondo constante de la tradición se sobrepusieron en breve leyendas y amplificaciones, favorecidas sin duda por aquella aureola de misterioso prodigio que debió circundar en su venerable longevidad al que había sido amigo predilecto de Jesús y su biógrafo espiritual. Una huella de tales leyendas se encuentra ya, en el fondo, en su propio evangelio. donde está escrito: Salió entonces entre los hermanos esta palabra: «Aquel discípulo no muere». Empero, Jesús no les dijo: «No muere». sino: «Si yo quiero que él permanezca hasta que yo venga, ¿qué te importa, (Pedro)?» (21, 23). Así que entre los admiradores del anciano había algunos que creían que él, a quien nunca afectaría la muerte, debía permanecer como único superviviente de los discípulos de Jesús hasta el nuevo advenimiento glorioso de éste, creencia piadosa y conmovedora, pero que el escritor procuró disipar.

Recientemente, en cambio, se ha hecho una tentativa a la inversa. provocándose una considerable conjura para demostrar que Juan murió antes de tiempo. Así, algunos eruditos han supuesto que fué muerto el año 44 a la vez que su hermano Santiago, o al menos en un año no precisado, pero poco posterior. Tan desconcertante hipótesis, que apenas merece ser examinada, aduce como pruebas un pasaje evangélico interpretado arbitrariamente y un par de textos inseguros y tardíos, a la vez que rechaza con ligereza un cúmulo de claros y antiguos testimonios. Fero tales textos son, en rigor, meros pretextos. El verdadero motivo de la hipótesis consiste en lograr hacer imposible la atribución del 1v evangelio al apóstol Juan (1).

⁽¹⁾ He aquí las pruebas aducidas. Dirigiéndose a los hijos de Zebedeo, juntos, Jesús les dice: El cáliz que yo bebo bebereis, y con el bautismo en que soy bautizado sereis bautizados, etc. (Marcos, 10, 39: comp. c. Mateo, 20, 23). De aqui se quiere concluir que ambos hermanos bebieron el cáliz del martirio. Pero la conclusión es desproporcionada, porque ni cáliz ni bautismo son metáforas tales que indiquen necesariamente un martirio cruento, sino que pueden también simbolizar sólo un martirio de dolores morales, tanto más cuanto que nuestro caso las palabras son dirigidas a dos a la vez, de los cuales uno fué muerto efectivamente, pudiendo, por ende, la expresión admitir cierta camplitudo literaria. Es cierto que en la antigüedad circuló una voz aseveratoria de que Juan había sufrido un verdadero martirio, siendo inmergido, en Roma, en una caldera de aceite hirviente, de la que salió ileso. Pero tal aserto, que se remonta sólo a Tertuliano (De prescriptione, 36), en coincidencia con San Jerónimo (Adv. Jovin, 1, 26), no ofrece suficiente garantía. Además, los propugnadores de la interpretación antedicha suponen, naturalmente, que no se trata de una verdadera profecía de Jesús, sino de palabras atribuídas a él por el evangelista posteriormente a los hechos, es decir, a la muerte de Santiago y a la presunta de Juan el año 44. Pero.

157. Pasemos a los más antiguos testimonios sobre la persona de

Juan y su Evangelio.

También aquí hallamos como primero en el orden cronológico a Pa pías (§ 114), si bien en este caso su testimonio sea más indirecto de lo acostumbrado y sólo en resumen. El antiguo prólogo latino, sin duda per sima traducción de un original griego, se expresa así: Evangelium Johan nis manifestatum et datum est ecclesiis (algunos códices añaden in Asia) ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis (acaso por exegeticis), id est in extremis quinque libris retulit; descripsit verum (¿Quién? ¿Papias? evangelium dictante Johanne recte. El mismo prólogo antiguo, después de tratar de Lucas, anade: Postmodum Johannes apostolus scripsit Apocalypsin in insula Pathmos, deinde evangelium in Asia. Estos prólogos son. como ya dijimos (§ 136), de fines del siglo II, por lo que no hay dificultad alguna en admitir que las noticias atribuídas a Papías hayan sido tomadas directamente de su obra en cinco libros (exegeticis), compuesta unos ochenta años antes (1).

La noticia de que el evangelio fué publicado por Juan adhuc in corpore constituto, a la vez que desmiente la leyenda de la inmortalidad de

Alguna otra prueba, como por ejemplo la de que en algunas iglesias antiguas se cele-

braba una sola fiesta por Juan y Santiago juntos, no merece ni respuesta.

Después de examinar tan miseros retazos de prueba, es imposible dejar de maravillarse de que se les haya atribuído tanto valor, negándolo en cambio a la majestuosa autoridad de las pruebas en contrario. Sin duda fué así porque la tesis estaba ya prejuzgada con anterioridad e independencia de las pruebas «históricas».

de ser tan notorio el doble martirio, ¿cómo los Hechos (12, 2) recuerdan sólo la de Santiago, aunque alli mismo se nombra a su hermano Juan? En vez de decir que Herodes Agrippa mató a Santiago, hermano de Juan, con la espada, habría sido más sencillo y mucho más completo decir: Mató a Santiago y a su hermano Juan con la espada. Luego, si el autor de los Hechos no lo dijo así, fué porque no podía decirlo con verdad. Y si Juan había muerto en el 44, ccómo Pablo le encuentra en Jerusalem el 49, según lo que puede concluirse casi con certeza confrontando Gal., 2, 9, con Hech., 15, 1 y sigs.? Pero si se supone, aunque arbitrariamente, que Juan sué muerto después de su hermano, más tarde del 44, su muerte era notoria sin duda y no hubiese permitido surgir a continuación la frase: Aquel discipulo no muere.

La otra prueba se funda en dos citas mencionadas como de Papías. Sólo un códice recoge un fragmento de la perdida Historia cristiana escrita en el siglo v por Filippo Sidete, donde este afirma: Papias, en el libro II, dice que Juan el teólogo y Santiago su hermano fueron muertos por los judios. Un pasaje de la Crónica escrita en el siglo IX por Jorge Hamartolos y contenido igualmente en un solo códice (mientras todos los demás no lo reproducen) afirma, conforme a la tradición, que Juan fué autor del evangelio y tornó a Efeso bajo Nerva, pero añade que Papías dice que fué muerto por los judíos. Mas contra el fragmento de Filippo Sidete está el hecho de que Papías no pudo haber designado a Juan como teólogo, que es designación bizantina y tardía, no surgida antes del siglo IV, de manera que no se trata de una cita textual de Papías, sino de un extracto erróneo, que debe haber confundido a Juan el Bautista con Juan el Evangelista. Otro tanto cabe decir del pasaje de Jorge Hamartolos, que probablemente no pasa de ser una interpolación posterior y que adolece del mismo cambio de personas ya citado.

⁽¹⁾ Salta a la vista la diferencia entre la autoridad de esta referencia a Papías, hecha en su mismo siglo, y la de las referencias de Filippo Sidete y Jorge Hamartolos (v. nota prec.), ya inciertos de por si y posteriores en varios siglos.



Juan, puesto que supone su muerte, hace resaltar que el escrito no se publicó póstumamente, como acaso por error pudiera concluirse de su final (21, 23-24).

Hacia el año 180, Ireneo, tras hablar de los tres primeros evangelistas, añade: Luego Juan, el discípulo del Señor, el que reposó en su pecho, publicó también el evangelio, hallándose en Efeso de Asia (Adv. hær., III, 1, 1; texto griego en Eusebio, Hist. eccl., v. 8, 4). No puede, razonablemente, caber duda de que para Ireneo aquel Juan, discípulo del Señor, era el apóstol que en la última cena reposó en el pecho de Jesús (Juan, 13, 23); pero el singular valor del testimonio de Ireneo se deriva de la circunstancia de que él mismo, de muchacho, había sido oyente, en Asia Menor, de Policarpo de Esmirna (1), muerto casi a los noventa años, en el 155 d. de J. C., el que a su vez había sido oyente de Juan, de manera que de Ireneo llegamos a Juan por el solo intermedio de Policarpo.

158. Pero aquí hemos de tocar una cuestión célebre, suscitada por un pasaje de Papías y por el comentario que añade Eusebio al referir tal pasaje, a saber: si Ireneo no confundiría al apóstol Juan con un homónimo suyo.

Papías, al querer indicar al principio de sus escritos la procedencia de sus enseñanzas, se expresa así: Siempre que venia alguno que habia seguido a los presbiteros (o ancianos: πρεσβυτέρεις), le interrogaba sobre los dichos (hóyouc) de los presbiteros, (sobre) qué cosa dijeron Andrés o Pedro, o qué Filipo, o que Tomás, o Santiago, o que Juan y Mateo, o algún otro de los discípulos del Señor, y además qué cosas dicen Aristión y el pres-bítero Juan, discípulos del Señor. A cuya cita de Papías, traducida con meticulosa fidelidad, Eusebio hace seguir este comentario: Aquí es oportuno notar que él (Papías) enumera dos veces el nombre de Juan, el primero de los cuales cataloga junto con Pedro, Santiago y Mateo y los demás apóstoles, mostrando abiertamente (que es) el evangelista; en cambio co-loca al otro Juan — haciendo una distinción en el razonamiento — entre los otros fuera del número de los apóstoles, poniendo ante él a Aristión y llamándolo abiertamente presbítero. Así que, incluso de tales cosas, se demuestra verdadera la información de los que han dicho haber existido dos homónimos en Asia y existir en Eseso dos tumbas, dichas ambas de Juan. Es también necesario poner atención a estas cosas, puesto que si hay quien admite que no fuera el primero, es verosimil que fuera el segun-do quien contemplara el Apocalipsis que circula bajo el nombre de Juan (Hist. eccl., III, 39, 4-6). De aquí Eusebio concluye que Ireneo. al afirmar que Papías fué oyente de Juan y compañero de Policarpo, cambió a Juan el presbítero por Juan el apóstol (ibíd.. 1-2).

Las dicusiones sobre estos textos han sido infinitas, comenzando ya a

⁽¹⁾ Esto es narrado por Ireneo mismo en su carta a Florino (en Eusebio, Hist. eccl., V. 20, 4-8; cf. también IV, 14, 3 y sgs.).

propósito de la exactitud de su transmisión. A lo que sabemos, nadie antes de Eusebio pensó en la existencia de dos Juanes, salvo Dionisio de Alejandría a mediados del siglo III. Dionisio, no obstante, atribuye el evangelio al apóstol y no al presbítero (íd., vII, 25, 7-16), lo que también, por otra parte, hace Eusebio. A primera vista, la impresión que producen las escuetas palabras de Papías hace resaltar espontáneamente la existencia de dos Juanes y la distinción entre ellos; pero tal primera impresión pudiera ser falaz por varias causas que sería aquí inoportuno recordar. En todo caso, aun si optamos por admitir dos Juanes, la atribución del evangelio a Juan el apóstol no se perjudica en lo más mínimo, como ya se muestra en las opiniones de Dionisio y Eusebio, el último de los cuales tenía a la vista el escrito íntegro de Papías. Aun demostrando con certidumbre que Iveneo había confundido a dos Juanes diferentes, no se podía decir lo mismo de Policarpo, que había estado en relación directa con Juan. Por otra parte, atribuyen el evangelio al apóstol Juan, con independencia de la existencia de otro Juan, los testimonios de varias iglesias de Asia y de Occidente, las cuales — pese a todas las recientes conjeturas — no estaban en modo alguno bajo la influencia de Ireneo.

159. No estaba, por ejemplo, bajo tal influencia el testimonio de Polícrates, que no sólo era obispo de Efeso y escribía en nombre de otros obispos de Asia, sino que era incluso el octavo obispo que existía en su familia y se hallaba, por tanto, en posesión hereditaria de antiguas tradiciones. Polícrates, escribiendo al papa Víctor de Roma (años 189-199), recuerda a Juan, el que reposó en el pecho del Señor, que fué sacerdote, portador del epétalono, mártir y maestro, y se durmió en Efeso (Eusebio, Hist. eccl., v. 24, 3). La referencia al pétalon es una aplicación simbólica de la vestidura litúrgica reservada en el Antiguo Testamento al sumo sacerdote (cf. £xodo, 28, 36; 39, 30). Lo demás resulta muy claro, incluso el término mártir, empleado en el amplio sentido que ya señalamos antes (§ 156. nota), confirmado por el siguiente se durmió. Cierto que se ha afirmado que también Polícrates confundió a entrambos Juanes, pero la aserción no ha sido probada en ninguna forma.

En Occidente, la tradición de la Iglesia de Roma queda representada especialmente por el Fragmento Muratoriano, que se extiende más sobre el 1v Evangelio que sobre los demás escritos. He aquí el pasaje relativo a él (también esta vez corregido de sus más crasos errores latinos): Quartum evangeliorum Johannis ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: Conieiunate mihi hoc triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreæ ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret. Et ideo, licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali Spiritu declarata sint in omnibus omnia... Quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in epistulis suit profert, dicens in semetipsum: «Quæ

vidimus oculis nostris, et auribus audivimus, et manus nostræ palpaverunt, hæc scripsimus vobis (comp. I Juan, 1, 1)? Sic enim non solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur. En este testimonio se encuentran indicaciones evidentemente legendarias — como el pacto entre Juan y los discípulos y la aparición a Andrés — y quizá inventadas sobre datos de Juan, 21, 24; pero también se halla en él una clara preocupación polémica, ya que este pasaje referente al IV Evangelio se extiende a una extraordinaria prolijidad (que nosotros hemos abreviado). Sin duda tal polémica se dirigía contra los restos de la escuela del presbítero romano Cayo, quien, por oponerse a los montanistas que se apoyaban sobre todo en el cuarto Evangelio, lo había rechazado, motivando esto que a los secuaces de Cayo se les denominase alogi, o sea privados de «logos», ya que el cuarto Evangelio es precisamente el evangelio del Logos divino. Pero tal apelativo, en sentido no teológico, equivalía también a privado de razón, es decir, del logos humano.

160. Egipto es representado en esta cuestión por Clemente Alejandrino, el cual, inmediatamente después de su último pasaje, citado a propósito del evangelio de Marcos (§ 130), añade: Por tanto, el último es Juan, (quien) viendo que en los evangelios (precedentes) habían sido manifestadas las cosas corpóreas (τ'à σωματικά), impulsado por sus amigos y divinamente estimulado por el Espíritu, produjo un evangelio espiritual (πνευματικόν) (Eusebio, Hist. eccl., VI, 14. 7). En esta afirmación, también Clemente, más que hablar por sí mismo, relata la tradición de los antiguos presbiteros a quienes apela (ibid., 5), y por otra parte concuerda con el Fragmento Muratoriano, al menos genéricamente, observando que Juan escribió por exhortación ajena. No cabe dudar de que el Juan de Clemente es el apóstol, como lo demuestra entre otros detalles el episodio del joven pervertido, a quien luego convierte Juan, episodio que Clemente narra en el Quis dives salvetur, 42, y que es referido por Eusebio (Hist. eccl., III, 23, 6 y sigs.). El calificativo de evangelio espiritual en contraposición a corpóreo se resiente de la conocida distinción antropológica (cuerpo, alma, espíritu) común al helenismo, pero da certeramente en el blanco al definir la índole del IV Evangelio, y por eso tuvo mucha fortuna posteriormente.

Los testimonios examinados hasta aquí son los principales, aunque no todos, de los dos primeros siglos. Sería, pues, inútil descender al siglo III, porque nadie niega que a fines del siglo II Juan el apóstol fuese considerado, concordemente, como autor del cuarto evangelio. Además, hoy sería inútil enumerar las varias huellas que de este evangelio se encuentran ya en la primera mitad del siglo II, tanto entre escritores ortodoxos, como Ignacio de Antioquía, Justino mártir y otros, como entre los diversos maestros de la gnosis, cual Valentín, Heracleón, etc., y hasta el mismo Marción. Decimos que hoy sería inútil enumeración tal, porque ahora está demostrado de modo evidente que el IV Evangelio circulaba ya en Egipto hacia el año 180.

Además del papiro (Egerton) de que antes hablamos (§ 100), y que trasluce una evidente dependencia del IV Evangelio, se ha publicada



Fig. 25. - Papiro que contiene los PASAJES DE JUAN, 18, 31... 38 (Primera mitad del siglo 11)

en 1935 un fragmento de papiro que contrene pasajes del mismo evangelio (1). El fragment es mínimo, de sólo unos 8 cm., y únicamento contiene unos pocos versículos relativos diálogo de Jesús con Pilatos (Juan, 18, 31 v 87-38), pero su incomparable importancia debe a su antigüedad. Los más competentes especialistas mundiales, consultados al respec to. convienen en atribuir tal fragmento a la primera mitad del siglo n, y más probable mente a los primeros decenios de dicha mis tad, por lo que puede tomarse como promedio el 130. Conviene notar que el fragmento, procedente de un códice entero (y no de un volumen), proviene de Egipto, aunque se ignore de qué lugar concreto. De modo que en el año mencionado Egipto ya conocía aquel escrito, compuesto en el Asia Menor. Si restamos de la cifra 130 un número prudente de años para permitir al texto nacido en Asia llegar a Egipto y ser allí copiado y difundido, obtendremos la fecha que la tradición asigna al IV Evangelio, es decir, el final del siglo 1.

Ha bastado ese mísero trozo de papiro para disipar las apriorísticas elucubraciones de los eruditos que habían sentenciado no ser el iv Evangelio anterior al año 130, al 150, e incluso al 170. Y no sólo nos referimos a eruditos del siglo pasado, puesto que todavía en 1933, cuando el papiro se encontraba ya en Europa, si bien inédito, Loisy (La naissance du Christianisme, pág. 59) afirmaba que el iv Evangelio había tenido dos redacciones, realizada la más antigua de ellas entre los años 135-140 y la segunda entre 150-160.

Los nuevos descubrimientos desmienten juicios arbitrarios y tendenciosos sobre otro tema importantísimo. Para muchos eruditos, incluso de nuestros días, el cuarto evangelio es un teorema teoló-

⁽¹⁾ C. H. Roberts, An unpublished fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library, Manchester, 1935.

gico que dificilmente conserva las apariencias de la historia (Loisy), es decir, un escrito alegórico y simbólico que se mueve en el mundo de las abstracciones místicas y que a lo sumo encuadra sus escenas en un marco geográfico, no sin manifiestos desacuerdos con la verdadera topografía. Como de costumbre, tal condena ha sido motivada en especial por prejuicios filosóficos, casi siempre emitidos por eruditos de gabinete, muy pocos de los cuales han visitado Palestina minuciosamente — ni aun de pasada —, y todos los cuales dan, en un caso u otro, muy poco peso a la arqueología y a la geografía histórica. La imprudencia es grave, tanto más cuanto que el mismo Renán — primero en recurrir a elementos geográficos, bien que a su manera, para una biografía de Jesús — hubo de escribir: La trama histórica del cuarto evangelio consiste, a mi juicio, en la vida de Jesús tal cual era conocida al grupo concentrado en torno a Juan. Incluso, según mi opinión, esta escuela sabía diversas circunstancias externas de la vida del fundador mejor que el grupo cuyos recuerdos constituyeron los evangelios sinópticos. Pero, pese a esta no sospechosa admonición, se continuó afirmando que el autor del 1v Evangelio ignoraba la geografía palestiniana, al punto de no tener ni una idea clara de la situación de Jerusalem, juicio este último debido a un aficionado italiano que es superfluo mencionar.

La verdad es precisamente lo contrario. El autor del IV Evangelio muestra un conocimiento geográfico superior al de los Sinópticos, y se deleita descendiendo a muchas particularidades sorprendentes, que hubiese podido omitir en absoluto sin daño de la narración. Y cuando no las omitió, fué porque se sentía seguro de sí. A diez por lo menos ascienden las denominaciones de puntos de Palestina que sólo aparecen en el IV Evangelio. Ninguna de ellas ha sido probado que fuese inexacta, y varias se han demostrado precisas y exactas, incluso contra cuanto cabía esperar. Citemos, como ejemplo, dos o tres casos.

162. En Juan, 1, 28, se habla de una Bethania allende el Jordán, desconocida por los demás. Y en el 11, 18, se recuerda que Bethania estaba sólo a 15 estadios de Jerusalem, es decir, a unos 2.800 metros, mientras de Jerusalem al Jordán median 40 kilómetros. Pero existían dos Bethanias (como dos Bethlehem y dos Bethhoron, etc.). La Bethania del Jordán estaba próxima a un punto del río que se cruzaba en barca, de lo que acaso derivó su nombre (beth-ŏnijjah, casa de la nave); pero el lugar, por igual razón, era llamado también Beth-abarah (casa del paso), como Orígenes leyó allí en vez de Bethania. En el lugar se han hallado recientemente antiguas instalaciones.

En el 5, 2 (texto griego), se dice que en Jerusalem, junto a la Puerta de las ovejas, o Probática, había una piscina llamada Bethzatha o Bezetha, acaso por el nombre del barrio, añadiéndose que tal piscina tenía cinco pórticos. ¿Estaba, pues, rodeada por un pórtico pentagonal? Tan extraña forma no ha dejado de sugerir a los eruditos modernos que el episodio debió constituir una escena completamente alegórica, en que la piscina

simbolizaba la fuente espiritual del judaísmo y los cinco pórticos los cinco, libros de la Ley. Sólo que las recientes excavaciones han derrumbado es bello castillo de fantasías alegorizantes, probando que la piscina estaba in gularmente circuída de cuatro pórticos, en forma de rectángulo de 120 m de largo y 60 de ancho. Pero un quinto pórtico la atravesaba por el centro, dividiéndola en dos partes.

En 19, 18, se narra que Pilatos, mientras se desarrollaba el proceso, condujo fuera a Jesús, y se sentó en el tribunal en un lugar llamado. Lithostrotos, y en hebreo Gabbatha, ¿Dónde estaba tal lugar de doble nombre, del que no se tienen otras noticias? Las excavaciones de hace algunos años han proporcionado noticias concretas. Los dos nombres no pretenden, en efecto, ser traducción etimológica el uno del otro, sino que son designaciones equivalentes de un mismo lugar, que estaba en la Locce Antonía y ha sido encontrado hace poco, mostrando arqueológicamente todos los caracteres de la época de Herodes el Grande, constructor de la Antonía (§ 578).

163. Tal precisión respecto a la topografía se encuentra también respecto a la cronología, como para dar razón al conocido axioma de que

los dos ojos de la historia son la geografía y la cronología.

Confrontando la cronología interna ofrecida por los Sinópticos en la biografía de Jesús con la ofrecida por Juan, se experimenta la impresión de que el último busca ocasiones para precisar y delimitar lo que los otros han dejado en lo vago. Limitándose a los Sinópticos, podría parecer que la vida pública de Jesús quedaba reducida a un año o menos aún. En cambio, Juan, recordando expresamente tres distintas Pascuas, extiende tal duración a dos años y algunos meses como mínimo (§ 177).

En a, 11, se hace notar deliberadamente que la iniciación de los milagros obrados por Jesús fué el de las bodas de Caná, hecho no narrado por los Sinópticos, e inmediatamente después (a, 13 y sigs.) se sitúa, como primer acto solemne y autoritario de la vida pública de Jesús, la expulsión de los vendedores del Templo, en tanto que los Sinópticos no ponen este

episodio hasta pocos días antes de la muerte de Jesús.

¿En qué año se produjo la expulsión de los mercaderes del Templo. computándola con relación a algunos sucesos notables de la historia pales tinense? Sucedió cuarenta y seis años después de haber comenzado la reconstrucción del «santuario» en el Templo, lo que también sabemos sólo

por Juan (s, so).

Finalmente, si se lee el relato de la pasión segun los Sinópticos, se concluye que Jesús celebró con sus discipulos el banquete de la Pascua hebrea la noche anterior al día de su muerte. Y como tal banquete debla celebrarse legalmente en la noche del día 14 del mes de Nisán, resulta que Jesús habría muerto el 15 de Nisán. En cambio, Juan se cuida de advertir que la mañana misma del día en que Jesús fué muerto, los judios que le acusaban en multitud ante Pilatos no habían celebrado aún el banquete

pascual, ya que no entraron en el pretorio a fin de no contaminarse, para poder comer la Pascua (Juan, 18, 28), puesto que, de contaminarse, no hubiesen podido celebrar el banquete aquella noche. En tal caso, Jesús debió morir el 14 de Nisán y la cena del día precedente no debió ser la legal de la Pascua hebrea. No es este el momento de adentrarse en tan célebre cuestión para probar que pueden tener razón igualmente Juan y los Sinópticos (§ 536 y sigs.); pero sí lo juzgamos oportuno para hacer notar una vez más la estudiada firmeza con que Juan sigue una cronología propia, precisando lo que los evangelistas anteriores dejaron sin concretar.

164. Estos, por lo demás, son sólo algunos de los rasgos demostrativos de que el narrador escribe con conocimiento personalísimo y directo de los hechos. Pero las pruebas podrían multiplicarse.

Juan sabe bien lo contado por los Sinópticos, mas sigue adrede una senda distinta de la suya. Sin pretender, en efecto, agotar el tema (compárese Juan, 21, 25), quiere suplir parcialmente lo no narrado por los Sinópticos. Un cómputo material demuestra que de 100 partes de su evangelio, 92 no se encuentran en los Sinópticos. A veces, no obstante, los dos relatos se corresponden necesariamente en virtud del tema; mas incluso en tales casos Juan se nos ofrece, a menudo, como el testigo que quiere integrar y precisar. Ello se evidencia de modo clarísimo en el relato de la pasión.

Los Sinópticos no dicen quién fué el discípulo que cortó la oreja derecha al criado del sumo sacerdote de un sablazo, ni el nombre de dicho criado. Juan precisa que el discípulo fué Simón Pedro v que el siervo se llamaba Malco (18, 10). Ya arrestado Jesús, parecería, según los Sinópticos, que fué directamente conducido a casa del sumo sacerdote Caifás. Juan se propone disipar esta inexacta apariencia e informa de que le llevaron primero a Anás (18, 13), dándonos la razón en seguida. Los Sinópticos hacen que Pedro siga al preso y entre inmediatamente en el atrio del sumo sacerdote. En cambio, según Juan, Pedro sigue a Cristo con otro discipulo, pero se para primero fuera del atrio, mientras el otro discípulo entra en seguida, y sólo más tarde puede entrar Pedro gracias a la intercesión del primer discípulo (18, 15-16). Sólo por Juan y no por los Sinópticos sabemos que Pilatos interrogó a Jesús dentro del pretorio, mientras los judíos quedaban fuera; como únicamente Juan describe la escena del Ecce homo y relata la discusión entre Pilatos y los judíos, cuando el primero, después de hacer azotar a Jesús, intenta libertarlo y los segundos protestan ser fieles súbditos del César (18, 33 y sigs.; 19, 4 y sigs.). Sólo Juan hace saber que a Jesús, una vez muerto, no le fueron quebradas las piernas al modo romano, sino que se le desgarró el pecho de una lanzada (19, 31-34). Y a continuación de este último informe añade: Y quien ha visto (esto) ha testimoniado y su testimonio es veraz (19, 35). Este testigo ocular es precisamente el discípulo predilecto, cuya presencia al pie de la cruz, en unión

de la madre de Jesús, es recordada igualmente poco antes, y también solo

por Juan (19, 25-27).

En todos estos detalles, tan minuciosos y realistas, no se trasluce comodo alguno ni uno solo de los sobreentendidos alegóricos que algunos eruditos recientes insinúan por su cuenta y riesgo.

165. En todo el contenido de su evangelio se transparenta que Juan sigue un camino distinto en absoluto al de los Sinópticos. Los Sinópticos insisten en el ministerio de Jesús en Galilea, mientras Juan, en cambio, insiste sobre su ministerio en Judea y Jerusalem. Juan sólo reficre siete milagros de Jesús, y cinco de ellos no se hallan en los Sinópticos Más que a los hechos de Jesús, Juan atiende a sus razonamientos doctrinales, y especialmente a sus disputas con los judíos notables. En tales dis cursos, como en el resto del escrito, surgen con frecuencia característicos conceptos, raros o del todo desconocidos en los Sinópticos, como los simbólicos Luz, Tiniebla, Agua, Mundo, Carne, o los abstractos Vida, Muerte, Verdad, Pecado, Justicia.

Empero si Juan no sigue la tradición sinóptica, nunca la pierde de vista tampoco. Justamente ha dicho Renán que Juan tenía una tradición propia, una tradición paralela a la de los Sinópticos, y que su posición es la de un autor que no ignora lo que antes se ha escrito sobre el tema que trata y aprueba muchas de las cosas dichas ya, pero cree tener informes más valiosos y los comunica sin preocuparse de los demás.

Esto no es todo. Juan, incluso en su silencio, emplea la tradición sinóptica indirectamente, puesto que la presupone ya conocida por los lectores. De otro lado, en los Sinópticos no faltan alusiones que encuentran su plena justificación sólo en la tradición de Juan. Parece como si las dos tradiciones, cortésmente, se dijesen de modo recíproco: Nec tecum, nec sine te.

Juan no cuenta nada acerca del nacimiento de Jesús ni de su vida privada. Menciona a su madre, pero sin nombrarla jamás, aunque sí nombre a otras Marías. Dos veces utiliza la expresión Jesús, hijo de José (1, 45; 6, 42), mas sin explicar los motivos de designación tan ambigua, afirma escribir para inducir a creer que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios (20, 31), pero no alude a la escena de la transfiguración en el Tabor, que hubiese sido muy oportuna al efecto; reproduce un largo discurso omitido por los Sinópticos en el que Jesús se presenta como místico pan celestial (6, 25 y sigs.), y no dice una sola palabra sobre la institución de la Eucaristía en la última cena. Sin embargo, tales faltas no son faltas, ni es incongruente la incongruencia que parece existir, por la sencilla razón de que Juan no quiere repetir lo que era notorio y cuenta con el conocimiento que sus lectores tenían ya de la tradición sinóptica.

Y, a su vez, la tradición sinóptica presupone la de Juan. Los Sinópticos hablan muy poco — especialmente los dos primeros — del ministerio de Jesús en Jerusalem, si bien dos de ellos refieren la lamentación de Jesús:

iJerusalem, Jerusalem, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos, como una gallina reúne los polluelos bajo las alas, y (tú) no quisiste! (Mateo, 23, 37; Lucas, 13, 34). Las solas narraciones de los Sinópticos no justificarían la exclamación: ¡Cuántas veces...!, puesto que tratan casi exclusivamente del ministerio de Jesús en Galilea. En cambio, Juan, que refiere no menos de cuatro viajes de Jesús a Jerusalem, justifica plenamente la exclamación. De modo que también los Sinópticos presuponen tácitamente la tradición de Juan y le repiten, a su vez: Nec tecum, nec sine te.

166. Es evidente, por su estilo y modo de exposición, que el autor del IV Evangelio era judío de origen, al extremo de que algunos modernos han supuesto, exagerando, que debió escribir primitivamente en arameo. En realidad, Juan emplea a menudo, a más de expresiones semíticas, como gozar de gozo (3, 29), hijo de perdición (17, 12), etc., otras voces semíticas que regularmente traduce al griego para hacerse comprender de sus lectores, como Rabí y Raboní (1, 38; 20, 16), Mesías (1, 41), Keja (1, 42), Siloam (9, 7), etc. Sus períodos, desde el punto de vista griego, son pobres, elementales, ajenos a toda construcción compleja y subordinada, mientras, por el contrario, se observa en él una notoria tendencia al paralelismo de conceptos en que se funda la forma poética hebraica, como por ejemplo:

ni enviado mayor que quien lo envia...

Quien acoge a alguno que yo enviare, me acoge a mi,
y quien me acoge a mi, acoge a quien me envia.

(13. 16..., 20.)

La mujer, cuando pare, tiene tristeza,
porque ha llegado su hora;
pero cuando ha alumbrado al niño, no recuerda su angustia
por el gozo de haber nacido un hombre en el mundo.

(16, 21.)

La forma paratáctica y suelta hace difícil con frecuencia hallar la conexión oculta de los pensamientos; pero, en cambio, su sucesión solemne y sentenciosa infunde a todo el discurso una arcana y hierática majestad que impresiona al lector desde el principio del escrito:

En el principio era el Logos, y el Logos era en Dios y era Dios el Logos.

No hay siervo mayor que su señor,

Este, en el principio, era en Dios,

y todas las cosas fueron hechas por él, y sin él nada fue hecho de lo que ha sido hecho (1).

⁽¹⁾ Otros textos -- por cierto más antiguos -- dividen el pasaje así: Y sin él nada fué hecho. -- Lo que fué hecho, en él era (la) Vida, y la Vida..., etc.

En él era (la) Vida,

y la Vida era la Luz de los hombres,

y la Luz brilla en la Tiniebla,

y la Tiniebla no la comprendió...

Era la Luz verdadera,

la que ilumina a todo hombre viniendo (ella) al mundo.

En el mundo era,

y el mundo por él fué hecho,

y el mundo no le conoció...

Y el Logos se hizo carne,

y habitó entre nosotros.

(1, 1..., 14.)

167. Empero, precisamente tan solemne principio ha servido de principio también a una larga lista de dificultades. ¿Cómo podía el inculto pescador de Bethsaida elevarse a conceptos tan sublimes? ¿Cómo podía — él sólo entre todos los escritores del Nuevo Testamento — osar proclamar la identidad de Jesús hombre, no sólo con el Mesías hebreo sino hasta con el eterno Logos divino? ¿De qué modo pasó, de las ocupaciones de la pesca, a especular sobre sutilezas de conceptos a propósito de aquel Logos sobre el que tanto habían razonado la antigua filosofía griega y la alejandrina contemporánea? ¿Cómo el Jesús de quien trata es tan distinto del de los otros Sinópticos, y tan transcendente y divino? ¿De dónde provienen esos discursos de Jesús, tan amplios y tan ricos de abstracciones y alegorías? ¿De dónde aquellos diálogos en que los oyentes de Jesús recuerdan polluelos que se sienten levantados hasta las nubes por la garra del águila y le responden, aturdidos, con necedades, como Nicodemo y la Samaritana y como a menudo los mismos discípulos?

Estas y otras muchas consideraciones han sido hechas para probar que todo el escrito no puede haber sido obra del pescador de Bethsaida, sino que debía resumir las místicas especulaciones de algún filósofo solitario que idealizara religiosamente al Jesús histórico, empleando conceptos procedentes del platonizante judaísmo alejandrino o del sincretismo helenístico, o de las religiones mistéricas, y aun del Mandeísmo.

Es más que evidente que tal atribución a un desconocido está en contraste con los más antiguos testimonios históricos; pero esto no preocupa a los sostenedores de la teoría, quienes conceden poco peso a tales testinionios, salvo cuando deponen en su favor, como en el caso del martirio de Juan (§ 156, nota), pues en casos tales los habituales escépticos de los documentos se precipitan sobre textos misérrimos cuya importancia exageran desmesuradamente. En todo caso, cabe preguntar por qué no habría podido encontrarse en las condiciones del solitario filósofo desconocido el propio Juan de Bethsaida.

Cierto que era pescador, pero de las alusiones de los evangelios parece

deducirse que su padre, Zebedeo, era un acaudalado propietario de barcas, y por tanto podía haber hecho que su hijo recibiese cierta instrucción metódica. Como quiera que fuese, entraba perfectamente en las costumbres palestinenses cultivar la erudición y practicar un oficio a la vez. San Pablo trabajaba manualmente, y antes y después de él también trabajaron el célebre Hillel, que sólo ganaba medio «dinero» al día; Rabbi Aqiba, que era leñador; Rabbi Joshua, que era carbonero; Rabbi Meir, que era escribano; Rabbi Johanan, que era zapatero, y tantos otros que formaban mayoría entre los doctores talmúdicos, siendo sólo minoría los hombres acaudalados que no necesitaban ejercer un oficio.

Si el ardiente Juan, verdadero hijo del trueno (Marcos, 3, 17), se puso desde muy joven en seguimiento, primero de Juan Bautista y luego de Jesús, pudo quedar privado de este último maestro a la edad de poco más de veinte años. Entonces él, fiel a la costumbre de su país, se concentraría en el estudio de la Ley, pero no en el de la va investigada en las escuelas rabínicas contemporáneas, sino en el de la Ley de perfección y amor proclamada por su último maestro y cuyos recuerdos—aun no habiendo escrito nada—se conservaban vívidos en su espíritu.

En el archivo de la memoria, único que a la sazón funcionaba incluso en las escuelas rabínicas (§§ 106, 150), Juan pudo desarrollar durante muy largos años un afanoso trabajo en torno a los tesoros allí depositados por el maestro desaparecido, quien, habiendo tenido por el joven discípulo un particular afecto, pudo muy bien haberle hecho confidencias y comunicaciones particulares. De tal trabajo de redacción mental y de sistematización práctica surgió la catequesis particular de Juan. diversa, aunque no contraria, a la de Pedro y los Sinópticos, parcialmente complementaria de ellos, parcialmente explicativa y sobre todo en mejor correspondencia con las nuevas condiciones exteriores de la buena nueva cristiana.

168. También la catequesis de Juan, elaborada mentalmente antes de ser escrita, debió vivir varios decenios de existencia puramente oral. Mientras el discípulo meditaba sobre los recuerdos del maestro. los comunicaba también a los fieles confiados a su cuidado, primero en Palestina y luego en Siria y el Asia Menor.

Pero, en esté nuevo campo de acción, Juan, cada vez más entrado en años y cada vez más respetado por la gradual desaparición de los demás apóstoles, encontraba obstáculos de nuevo género, pues, si bien ya no se le oponían los viejos conventículos de cristianos judaizantes que tanto molestaron a Pablo, en cambio existían las varias corrientes de aquella gnosis, precristiana en gran parte, que al declinar el siglo 1 comenzaban a infiltrarse en el cristianismo. Semejantes corrientes exigían una reacción, y. así, Juan iba extrayendo de las canteras de sus recuerdos inéditos y apropiados materiales para hacer particularmente eficaz su catequesis contra la nueva amenaza.

Un cierto día - como ya podemos abstractamente suponer y como

efectivamente lo atestiguan el Fragmento Muratoriano y Clemente Alejandrino (§§ 159, 160) — los discípulos del anciano le forzaron, cariñosamente, a que pusiese por escrito la parte esencial de su catequesis. Juan la dictó, y como colofón de todo el texto se colocó, a guisa de sello, una declaración colectiva de autenticidad formulada únicamente por quien había concedido y por quienes habían reclamado el documento: Este es el discipulo que testimonia sobre estas cosas y escribió estas cosas, y nosotros sabemos que es verdadero su testimonio (21, 24).

169. Esta prehistoria explica la índole especial del escrito de Juan, denominado el evangelio espiritual por excelencia, ya que hace resaltar sobre todo la transcendencia y divinidad del Cristo Jesús, que era su objeto principal (20, 31), contra la gnosis de procedencia pagana.

Pero la misma tesis, aunque desarrollada más parcamente o sólo esbozada, se encuentra ya en los Sinópticos, y especialmente en Marcos, el más breve entre todos, como viene siendo reconocido hace algún tiempo por criticos muy radicales (los cuales, por tal causa, descomponen a Marcos en varias capas, repudiando las partes «sobrenaturales» y «dogmáticas»). Juan, pues, acrecentó enormemente, pero no innovó, sino que entre las muchísimas cosas que cabía decir de Jesús (comp. 21, 25), él, estudiadamente, eligió algunos detalles no divulgados hasta su época y entonces muy oportunos de ser relatados, aunque sin inventarlos, y cuyos detalles unió a otras noticias ya comunes y difundidas. Así resultó un Jesús más iluminado de resplandor divino, pero ello precisamente a consecuencia de la selección de Juan; como a su vez el Jesús de los Sinópticos es una figura más humana, pero igualmente a causa de la selección de los Sinópticos. Cada biógrafo pintó al biografiado desde el punto de vista que lo contempló, v lo pintó todo, aunque no totalmente, porque ninguno pretendió reproducir todos los rasgos singulares de su personalidad.

Si los discursos y diálogos de Jesús en el 1v Evangelio resultan extraordinariamente elevados, no son por eso menos históricos que los de los Sinópticos. Sería antihistórico suponer que Jesús hablaba siempre en un mismo tono en todas las ocasiones, tanto cuando se dirigía a los montañeses de Galilea, con quienes le hacen platicar generalmente los Sinópticos, como cuando discutía con los sutiles casuístas de Jerusalem, con quienes le hace tratar Juan. Prescindiendo, pues, de la elevación de conceptos, el método seguido en las discusiones con escribas y fariseos muestra numerosas analogías con los métodos que predominaban en las discusiones rabínicas de la época. Doctos israelitas modernos, particularmente versados en el conocimiento del Talmud, han señalado con sagacidad semejantes analogías, considerándolas como una confirmación colectiva del carácter histórico de los discursos del 1v Evangelio (1). Incluso al dirigirse a sus discípulos, Jesús

⁽¹⁾ La más copiosa documentación sobre este tema está también recogida en Strack y Billerbeck, Kommentar zum N. Test. aus Talmud un Midrasch, vol. II, 1934, en toda la parte reservada al evangelio de Juan.

debió hablar en tonos diferentes: con más sencillez en los primeros tiempos en que le siguieron; más complejamente después, hasta elevarse a alturas nunca alcanzadas en el discurso de despedida de la última cena. Además, entre los discípulos debía tener sus íntimos y predilectos, a los que sin duda reservaba confidencias que no comunicaba a los otros (compárese 13, 21-28). Juan era, como sabemos, íntimo entre esos íntimos, y por este motivo su testimonio supera al de cualquier otro, aun desde el punto de vista histórico.

170. Y este singular testimonio comienza su escrito afirmando que Jesús es el divino Logos hecho hombre. Aun en esta afirmación muestra su sentido histórico, aunque aplicado a una visión teológica de los hechos: aquel Logos que está en Dios desde la eternidad se ha hecho hombre hace pocos años y contemplamos su gloria, gloria como del unigénito del Padre (1, 14). Nunca, sin embargo, el veraz testigo, escrupuloso en su historicidad, asegura que Jesús se haya llamado Logos a sí mismo. Sólo él, Juan, lo llama con tal nombre, ora en el prólogo al evangelio, ora en aquella carta suya que puede considerarse como un escrito acompañante del evangelio (I Juan, 1, 1), ora en el Apocalipsis (19, 13). En todo el Nuevo Testamento, el término personal Logos sólo aparece en estos tres lugares. Se puede, pues, deducir que la expresión no era usada en la catequesis que procedía de Pedro ni en la que procedía de Pablo, mientras que, al contrario, debía ser habitual en la catequesis de Juan, puesto que la emplea desde las primeras líneas sin explicación alguna, sin duda por considerarla conocida de sus lectores.

El vocablo, como tal, era ya conocido de la filosofía griega desde los tiempos de Heráclito, pero, al correr de los siglos, al mismo término correspondieron diversos conceptos, ora en los sofistas o los socráticos (lógica), ora en los estoicos. El judío alejandrino Filón, en sus elucubraciones, concedió también gran importancia al Logos, pero su concepto del Logos difiere del de los griegos y se acerca más bien al de la «Sabiduría» del Antiguo Testamento. A este último se aproxima también el concepto de los vocablos Mēmrā y Dibbūrā en el sentido de palabra (de Dios), que se encuentran muy frecuentemente en los Targumīn judaicos, aunque no en el Talmud. Además, Juan estuvo en relación en Samaría con el más antiguo gnóstico cristiano que nos es conocido. Simón el Mago (Hech., 8, 9 y sigs.), quien, en su sistema—siempre que se acepte la exposición hecha por Hipólito (Refut., vi, 7 y sigs.)—, hacía figurar, en vez del Logos, el Logismós, que formaba parte de la tercera pareja de cones (λογισμές y ενθύμησις) emanada del Principio Supremo.

171. Hasta hace pocos años se afirmaba con toda seguridad que Juan había tomado su concepto del Logos de una u otra de las teorías antes aludidas, aunque lo más común era suponer que la había recogido en Filón. En realidad, el Logos de Juan, hipóstasis esencialmente divina

e increada, es muy diferente del Logos de Filón, que aparece como un ser fluctuante entre la personalidad y el atributo divino, actuando como de lazo de unión entre el Dios inmaterial y el mundo corpóreo. En todo caso, es inútil ahora insistir en esto, porque la diferencia entre los dos conceptos de Logos ha sido reconocida recientemente hasta por los eruditos más radicales. El mismo Loisy, que en su primera edición del comentario al IV Evangelio (1903, págs. 121-2) había sostenido la imposibilidad de negar una influencia parcial de las ideas filonianas sobre Juan, en la segunda edición (1921, pág. 88) ha juzgado improbable una dependencia literaria de Filón, suponiendo que el Logos de Juan es más bien una continuación de las personificaciones de la Sabiduría en el Antiguo Testamento. Esto mismo dijeron, desde hace siglos, los antiguos escolásticos.

No merece la pena dedicar un comentario a la supuesta dependencia de Juan con respecto al Mandeísmo. De tal teoría, fuego de virutas que hace algunos años deslumbró por breve tiempo, ya no quedan hoy sino frías cenizas (§ 214).

frías cenizas (§ 214).

Cabe, pues, concluir que el concepto del Logos de Juan es personal y no tiene verdaderas correspondencias en conceptos anteriores. El término con que Juan designa su idea parece haber sido empleado porque, hallándolo adaptado al concepto y divulgado ya en el mundo greco-romano, quiso acercarse a aquél, al menos por el camino de la terminología, ganándolo así para el Logos Jesús. Juan se hizo griego con los griegos, como Pablo, igualmente, se hacía todo con todo, fanto judíos como no judíos, a fin de ganar a todos a la buena nueva (I Cor., 9, 19-23).

Dícese que Cristóbal Colón, cuando era sorprendido por algún temporal en sus navegaciones, solía colocarse en la proa de su nave y allí recitaba ante el proceloso mar el principio del evangelio de Juan: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum... omnia per ipsum jacta sunt... Y así, sobre los elementos perturbados de las cosas creadas resonaba el elogio del Logos creador. El explorador del mundo comentaba

a su modo al explorador de Dios.

LA CRONOLOGIA DE LA VIDA DE JESUS

172. La cronología de la vida de Jesús se halla, toda ella, bajo un velo de incertidumbre, no sólo considerada internamente en sí misma, sino también en relación con la historia contemporánea exterior. No sabemos con certeza absoluta el día ni el año del nacimiento de Jesús, ni cuándo inició su actividad pública, ni cuánto duró ésta, ni el día ni el año de su muerte.

Un místico medioeval hubiese visto en esto el efecto de arcanas predisposiciones, tanto más cuanto que el único desgarrón hecho en ese velo de incertidumbre por el mundo oficial cristiano ha constituído, como en castigo de tal audacia, un solemne error. En efecto, cuando el monje escita Dionisio el Exiguo fijó, en el siglo vi, el nacimiento de Jesús en el año 754 de Roma, cometió, como mínimo, un retraso de cuatro años. Y el mundo cristiano actual, que sigue el cómputo de Dionisio, perpetúa tal error.

En realidad, nuestra incertidumbre no tiene causas místicas, sino meramente históricas, y harto palmarias y sencillas. Ya vimos que cuanto conocemos de la vida de Jesús nos ha sido transmitido por la catequesis de la Iglesia primitiva, de la que dependen los evangelios (§ 106 y sigs.); pero ni la catequesis ni los evangelios se preocuparon nunca de exponer una «biografía» de Jesús en el sentido que hoy se atribuye a esa palabra. Para nosotros, hoy, una biografía sin una bien precisa cronología interna v externa es como un cuerpo sin esqueleto, y así, en lo primero en que reparamos hoy es en las fechas. Pudo muy bien ocurrir que los evangelistas tuviesen el mismo concepto de lo que es una biografía, no cuidándose, sin embargo, del esqueleto, precisamente porque no intentaron escribir una «biografía». Y, en realidad, los dos evangelistas que desarrollan su narración del modo menos alejado del tipo biográfico, si bien con métodos y fines diferentes, son Lucas y Juan, precisamente los menos avaros de datos cronológicos, el primero respecto a los hechos externos y el segundo a los internos.

Los evangelios, y, generalizando más, la catequesis en ellos desarrollada, tendían a la edificación y formación espiritual, no a la erudición histórica. Era sin duda necesario a su finalidad espiritual el narrar hechos y doctrinas de Jesús, pero no era indispensable encuadrar la narración en un marco cronológico regular o relacionarla con sucesos contemporáneos

exteriores. Jesús es como el padre de la primera edad cristiana, y el hijo suele recordar de su padre con exactitud, cuando éste desaparece, sus enseñanzas y lo esencial que le sucedió, aunque prescinda de mencionar el día concreto en que le acaeció un hecho dado o en que pronunció una admonición dirigida al hijo. El verdadero patrimonio moral legado por un padre son sus hechos y admoniciones, mientras su cronología puede ser, a lo sumo, una adición erudita. Por eso la catequesis primitiva se ocupó del patrimonio y no de la erudición, recogiendo hechos y doctrinas que edificaran el espíritu sin atender gran cosa a los días y años, que sólo satisfacían la curiosidad de la mente.

No obstante, los dos evangelistas ha poco mencionados se cuidaban algo de la cronología, precisamente por ser los últimos entre los cuatro y por atender a objetivos particulares además de los comunes a la catequesis. Lucas tiene algunas preocupaciones de historia universal y por eso ofrece el único dato cronológico bien concreto que liga los relatos evangélicos con la historia profana (Lucas, 3, 1-2). Juan no se cuida de la historia profana, pero quiere precisar muchos puntos que los precedentes evangelistas habían dejado imprecisos, y de aquí que concrete la cronología interna, proporcionando al efecto los muchos elementos a que ya nos referimos (§ 163). Unicamente de esos dos evangelistas cabe extraer los datos cronológicos disponibles para una moderna biografía de Jesús.

Si es verdad que la geografía y la cronología son los dos ojos de la historia, necesario es recoger hoy con diligencia las fechas existentes, con el mismo esmero con que se recogen los datos geográficos. Las fechas son harto escasas y las conclusiones con frecuencia harto inciertas en relación a la minuciosidad que hoy sería común deseo de todos, pero, aun así, cabe obtener, dentro de ciertos límites, una certeza aproximada en las cuestiones aisladas que pasamos a examinar.

EL NACIMIENTO DE JESÚS

173. Hay un elemento absolutamente seguro para fijar con aproximación la fecha del nacimiento de Jesús, y es que nació antes de la muerte de Herodes el Grande, es decir, antes del tiempo comprendido entre fines de marzo y primeros de abril del año 750 de Roma y 4.º antes de Cristo, puesto que existe la seguridad de que Herodes murió en aquella época (§ 12). Pero, ¿cuánto tiempo transcurrió desde el nacimiento de Jesús a la muerte de Herodes? Recurriendo a varios datos, puede circunscribarse, entre determinados límites, el tiempo útil anterior al año 750 de Roma.

Se puede, así, encontrar un argumento en el mandato de Herodes de hacer matar a todos los niños nacidos en Bethlehem de dos años para abajo (Mateo, 2, 16), suponiendo con esto alcanzar seguramente al niño Jesús. De ello se desprende que Jesús había nacido bastante menos de dos años

antes, pues cabe presumir que Herodes marcase un plazo suficientemente amplio para lograr con seguridad su objetivo. Pero aquel término de dos años no se enlaza con la fecha de la muerte de Herodes, sino con la visita de los Magos, que fueron precisamente quienes proporcionaron a Herodes la base de sus cálculos. Por otra parte, los Magos, al llegar, encontraron a Herodes en Jerusalem aún (Mateo, 2, 1 y sigs.), mientras que nosotros sabemos que el viejo monarca, ya enfermo y viendo agravada su salud, se hizo conducir a la templada Jericó, donde murió más tarde. Podemos, pues, asentar lógicamente que tal traslado tuvo lugar al producirse los primeros rigores del invierno con que se cerraba el año 749 de Roma, es decir, unos cuatro meses antes de la muerte de Herodes.

Así que la sucesión de los hechos es esta: nacimiento de Jesús, llegada de los Magos a Jerusalem, decreto de exterminio de los niños nacidos desde dos años antes, partida de Herodes para Jericó, muerte de Herodes. Para unir cronológicamente los dos términos extremos — es decir, el nacimiento de Jesús y la muerte de Herodes — debemos calcular el bienio establecido en el decreto de Herodes, sin dejar de tener presente que es un plazo excesivo, y añadir a él los cuatro meses anteindicados. También ha de añadirse el intervalo entre la llegada de los Magos y la marcha de Herodes a Jericó, mas de esto no sabemos nada preciso. Una tercera adición consiste en el intervalo entre el nacimiento de Jesús y la llegada de los Magos, intervalo del que sólo sabemos que no pudo ser inferior a los cuarenta días de la purificación (Lucas, 2, 22 y sigs.), puesto que seguramente José no habría expuesto al niño Jesús al grave peligro de presentarlo en Jerusalem si allí había sido decretada ya la muerte del recién nacido. Por otra parte, ese mismo intervalo pudo ser muy superior a cuarenta días. En conclusión, remontándonos por este camino a la fecha de la muerte de Herodes, podemos concluir que la gran amplitud del plazo de un bienio decretado por Herodes colma suficientemente los cuatro meses y los dos intervalos antes examinados. Así, Jesús habría nacido poco menos de dos años antes de la muerte de Herodes, es decir, a fines del año 748 de Roma (6 a. de J. C.).

174. Otro argumento para fijar la fecha del nacimiento de Jesús podría ser el censo de Quirinio, que motivó el viaje de José y María a Bethlehem; pero tal cuestión es tan compleja que merece ser estudiada

aparte (§ 183 y sigs.).

Muchos eruditos han intentado hallar otro elemento de prueba recurriendo a datos astronómicos y tratando de identificar la estrella aparecida a los Magos con algún extraordinario meteoro. El famoso Kepler creyó que la estrella de los Magos podía consistir en la conjunción de Júpiter con Saturno, sucedida el año 747 de Roma (7 a. de J. C.). y otros. después de él, la identificaron con el cometa Halley y otros fenómenos astronómicos producidos por aquel tiempo. En estas tentativas nada hay que merezca ser tenido en cuenta, aparte de la buena intención, ya que eligen un camino totalmente falso. Basta detenerse un instante en las particularidades del

relato evangéligo (Mateo, 2, 2.9.10) para comprender que tal relato quiere presentar un fenómeno absolutamente milagroso, que no se puede incluir

en las leyes estables de un meteoro natural, por raro que sea.

Numerosas han sido también las tentativas para fijar, si no el día, al menos la estación en que nació Jesús; pero se trata igualmente de intentos vanos. La circunstancia de que en la noche en que nació Jesús hubiese en torno a Bethlehem pastores que guardaban sus rebaños al aire libre (Lucas, 2, 8), no prueba que la estación fuese cálida o templada — primaveral, por ejemplo —, como a veces se ha deducido, puesto que en Palestina, especialmente en la región meridional, donde estaba Bethlehem, había rebaños que permanecían al raso sin inconveniente alguno, incluso en las noches invernales.

PRINCIPIO DEL MINISTERIO DE JUAN EL BAUTISTA

175. Los evangelios ofrecen otras ayudas que permiten circunscribir en cierto límite la época del nacimiento de Jesús, con ocasión de tratar del principio de su actividad pública. Aquí hallamos en primer término el texto clásico de Lucas (3, 1-12), que se refiere a la aparición en público de Juan el Bautista:

En el año décimoquinto del imperio de Tiberio César, gobernando la Judea Poncio Pilatos, siendo tetrarca de Galilea Herodes y Filippo, su hermano, tetrarca de Iturea y de la región de Traconítide, y siendo Lisanias tetrarca de Abilene, bajo el sumo sacerdote Anás y Caifás, la palabra de Dios sué sobre Juan, hijo de Zacarías, en el desierto.

Para poder fijar el año a que se alude, la cronología de casi todos estos personajes resulta demasiado amplia, como vimos al tratar de cada uno de ellos (Pilatos, §§ 24-27; Herodes, § 15; Filippo, § 19; Anás y Caifás, § 52). De Lisanias, no estudiado aún por nosotros, sabemos muy poco, es decir, unicamente que dejó de gobernar el año 37. Sólo la fecha de Tiberio es precisa, pero, no obstante, la precisión está más en la mente del escritor que en la del lector actual.

¿Cuál es el año décimoquinto del imperio de Tiberio? Puesto que Augusto, predecesor de Tiberio, murió el 19 de agosto del año 767 de Roma (14 d. de J. C.), el primer año de Tiberio debiera corresponder desde dicho día hasta el 18 de agosto del 768 (15 d. de J. C.), y el año décimoquinto comprendería del 19 de agosto del 781 (28 d. de J. C.) hasta el 18 de agosto del 782 (29 d. de J. C.). Tal cómputo fué el seguido por los eruditos en el pasado.

Sin embargo, recientemente se ha hecho observar que en Oriente imperaba la costumbre de computar por un año entero el intervalo entre la muerte del soberano predecesor y el principio del año civil siguiente, así que, al comenzar el nuevo año civil, el sucesor entraba ya en el segundo año de reinado. El principio de dicho año civil era, entre los romanos, a

principios de enero, y entre los judíos a principios del mes Tishri (octubre) o más raramente del mes Nisán (marzo, principio del año religioso). Según tal cómputo, el primer año de Tiberio abarcaría entre los romanos del 19 de agosto al 31 de diciembre del 14 d. de J. C., el segundo llenaría todo el año 15 d. de J. C. y el décimoquinto ocuparía todo el año 28 después de J. C., mientras que entre los judíos el primero comprendería del 19 de agosto al 30 de septiembre del 14 d. de J. C. (o bien hasta la víspera del 1.º de marzo del 15 d. de J. C.), y el décimoquinto año comprendería desde el 1.º de octubre del 27 d. de J. C. hasta el 30 de septiembre del 28 d. de J. C. (o bien desde el 1.º de marzo del 28 hasta la víspera del 1.º de marzo del 29).

Como si tal incertidumbre no bastase, aun ha surgido una duda más radical. Al nombrar el año décimoquinto del imperio de Tiberio, ¿comienza realmente Lucas su cómputo desde la muerte de Augusto? Conviene, en efecto, tener presente que Augusto, dos años antes de su muerte, es decir, el año 765 de Roma (12 d. de J. C.), había designado a Tiberio como partícipe en el gobierno del Imperio, o sea collega imperii, consors tribuniciæ potestatis (Tácito, Anales, I, 3), y, más distintamente, ut provincias cum Augusto communiter administraret simulque censum ageret (Suetonio, Tiberio, 21). Esta corregencia, que daba a Tiberio en las provincias la misma potestad de imperio que poseía el aun vivo Augusto, ha hecho pensar que el provinciano Lucas pudo calcular el año décimoquinto del imperio de Tiberio partiendo de la fecha de su asociación a Augusto, y no de la fecha de la muerte de éste, en cuyo caso el año décimoquinto correspondería al 26 d. de J. C.

En favor de esta interpretación se han aducido algunas razones de analogía, como el caso de Tito, que reinó poco más de dos años. aunque a su muerte contaba once años de gobierno desde que su padre Vespasiano le asociara al imperio confiriéndole la potestad tribunicia. Pero pese a tales analogías, no parece verosímil que el cómputo de Lucas parta de la corregencia de Tiberio. Ningún autor antiguo ni documento arqueológico llegado hasta nosotros sigue semejante cómputo, sino que la iniciación del imperio de Tiberio se supone siempre coincidente con la muerte de

Augusto.

176. El mismo Lucas aporta otras dos indicaciones cronológicas. La primera se refiere a que la iniciación del ministerio de Juan el Bautista precedió en poco tiempo al bautismo de Jesús y a la iniciación de la actividad pública de éste, como se desprende tanto del cotejo de Lucas, 3, 1-2, con 3, 21, como de los Hechos, 1, 22; 10, 37-38. La segunda es que en la época de su bautismo tenía Jesús, al iniciar (su ministerio), alrededor de treinta años (hy Ingoüs apyóperos ústi etos triaxevez (Lucas, 3, 23).

La expresión es muy elástica, a causa del término alrededor. Hoy, entre nosotros, podría aplicarse tanto en dos años de más como de menos, porque tan «alrededor de treinta años» está un hombre de veintiocho como

uno de treinta y dos. No sólo no podía dejar de existir la misma elasticidad entre los antiguos judíos, sino que hay indicios para suponer que incluso era mayor, especialmente si se trataba de años en más, pues entonces la cifra base toleraba un aumento de tres o cuatro unidades, quedando como índice mínimo genérico. Así que en nuestro caso podría tener «alrededor de treinta años» incluso un hombre de treinta y cuatro. Tal elasticidad hace esta indicación cronológica menos valiosa de lo que pudiera parecer a primera vista.

Si resumimos los datos de Lucas, tenemos: 1) que Juan Bautista inició su ministerio el año décimoquinto de Tiberio, o sea en un período que puede estar comprendido entre el 1.º de octubre del 27 d. de J. C. y el 18 de agosto del 29 d. de J. C., según las varias interpretaciones (excluyendo la del 26 d. de J. C.); y 2) que poco después de la iniciación del ministerio de Juan, Jesús recibió el bautismo y empezó su vida pública. contando unos treinta años, tal vez rebasados.

Salta a la vista que tales indicaciones son harto vagas y no ofrecen

base sólida para un verdadero cómputo numérico.

Una indicación bastante importante nos es ofrecida incidentalmente por los judíos que disputan con Jesús y que, refiriéndose al Templo de Jerusalem, exclaman: En cuarenta y seis años fué construído este santuario (vzóc), ¿v tú lo harás levantar en tres días? (Juan, 2, 20). El evangelista, a fuer de minucioso cronólogo, hace constar en el contexto que cuando se pronunció semejante frase corría la Pascua del primer año de la vida pública de Jesús (ibíd., 2, 13.23). Como cabe establecer con seguridad que Herodes el Grande comenzó la reconstrucción total del Templo el año 20-19 a. de J. C., sumando cuarenta y seis años a esta fecha obtenemos el año 27-28 d. de J. C., que habría sido entonces el primero de la vida pública de Jesús.

Se advierte en seguida la correspondencia bastante exacta entre esta indicación y la del año décimoquinto de Tiberio. Suponiendo que los judíos hablaran de cuarenta y seis años completamente cumplidos, esta fecha confirmaría poco más o menos todas las diversas interpretaciones que colocan el año décimoquinto de Tiberio entre el 1.º de octubre del

27 d. de J. C. y el 18 de agosto del 29 d. de J. C.

En cambio, ninguna indicación positiva se puede obtener de las palabras que muchos meses más tarde dirigieron los judíos a Jesús: Aun no tienes cincuenta años, ¿y has visto a Abraham? (Juan, 8, 57). Y ello, pese al confiado empleo que de estas palabras hace Ireneo apoyándose en la tradición (Adv. hær., 11, 22, 4-6) (§ 182). Al usar el número cincuenta, es evidente que los judíos aumentan adrede la edad de Jesús, quizá recurriendo también al número típico del jubileo hebreo, pero ignoramos en cuánto le aumentaron, y sus palabras continúan dejando ignorada la verdadera edad de Jesús.

DURACIÓN DE LA VIDA PÚBLICA DE JESÚS

177. El bautismo de Jesús, que se puede considerar prácticamente como la iniciación de su actividad pública, ¿en cuánto tiempo precedió a su muerte? En otras palabras, ¿cuánto duró la predicación de Jesús?

En esta investigación, el guía mejor — y único en substancia — es Juan, por las razones que ya sabemos (§ 163). Ahora bien: su evangelio, leído sin arbitrarias correcciones en el texto (practicadas harto a menudo), menciona tres diversas Pascuas hebreas: la primera al principio de la vida pública de Jesús, inmediatamente después del milagro de las bodas de Caná (Juan. 2. 13); la segunda hacia la mitad de su vida pública (Juan, 6, 4); la tercera en ocasión de su muerte (Juan, 11, 55; 12, 1; etc.). A más de estas Pascuas, Juan menciona otras fiestas hebreas: después de la segunda Pascua, la Scenopegia o fiesta de los Tabernáculos (Juan, 7, 2) y las Encenias (Juan, 10, 22), que habrían caído entre la segunda y tercera de dichas Pascuas. De modo que limitándonos a esas indicaciones habría que concluir que la vida pública de Jesús duró los dos años comprendidos entre las tres Pascuas y, además, los meses transcurridos entre el bautismo de Jesús y la primera de estas tres Pascuas.

Mas también surge aquí un elemento de duda. El mismo Juan (5, 1) interpone entre las menciones de la primera y de la segunda Pascuas una noticia que reza literalmente así: Después de estas cosas, era fiesta de los judíos y Jesús subió a Jerusalem. ¿Cuál era esa fiesta imprecisada? Algunos autorizados códices griegos, añadiendo el artículo, dicen: era «la» fiesta de los judios; pero los demás códices, en gran mayoria, y casi todas las ediciones críticas modernas, leen sin artículo, y ésta parece ser la lección justa. De todos modos, léase como se quiera, es gratuito suponer que una o la fiesta judía fuese, en tiempos de Jesús, la Pascua únicamente, ya que con la misma vaga designación se podía aludir también a Pentecostés o a los Tabernáculos (§ 76), que eran «fiestas de peregrinación» (§ 74), o bien a la de las Encenias, que era muy solemne y frecuentada, y aun a otras (§ 77). Se ha supuesto, además, ya desde tiempos antiguos, que los sucesos narrados por Juan en aquel capítulo (el v) deben posponerse cronológicamente a los relatados en el siguiente (el vi). en cuyo caso la innominada fiesta (5, 1) podría ser precisamente la segunda Pascua mencionada (6, 4), o, más probablemente, la siguiente de Pentecostés. Esta posposición tiene a su favor graves razones (por ejemplo la referencia de 7, 21-23, a los hechos de 5. 8-16, como a sucesos recientes); pero no se impone admitirla (1). En todo caso, la cuestión cronológica permanece independiente.

⁽¹⁾ En apoyo de esta transposición de los caps. V y VI no puede aducirse ningún códice ni versión antiguos, aunque si puede invocarse la tradición de antiguas armonías evangélicas. Ricciotti, pues, al igual que otros modernos exégetas católicos, la consigna aquí como solución puramente conjetural. (Nota del Revisor.)

Así que del evangelio de Juan se desprende que durante la vida pública de Jesús no debieron celebrarse más de tres Pascuas (1).

178. Como ya sabemos, de los Sinópticos no se obtiene un cuadro cronológico. Sin embargo, puede encontrarse en ellos alguna vaga confirmación de la cronología de Juan. En la parábola de la higuera estéril, pronunciada por Jesús hacia el final de su vida pública, dice: He aqui que hace tres años vengo a buscar fruto... y no lo encuentro (Lucas, 13, 7). Este intervalo de tiempo encierra tal vez una alusión a la duración de la vida pública de Jesús, quien hasta entonces había buscado en vano frutos en un simbólico árbol estéril. Si la alusión se ha llevado verdaderamente hasta la coincidencia numérica, hallamos la confirmación del tercer año de vida pública, que ya descubrimos en Juan.

Otra confirmación indirecta se tiene en Marcos, 6, 39, el cual dice que cuando la primera multiplicación de los panes, la multitud se instaló sobre la hierba verde. Corría, pues, la primavera palestinense, y era acaso el mes de marzo, poco antes de la Pascua. Esto es precisamente lo que dice Juan de modo explícito (6, 4), al mencionar en la misma ocasión la

segunda Pascua de la vida pública de Jesús.

El episodio de las espigas arrancadas en sábado (Mateo, 12, 1-8; Marcos, 2, 23-28; Lucas, 6, 1-5) implica una miés bien madura y por lo tanto un período inmediatamente posterior a la Pascua. Tratábase, pues, de una de las dos primeras Pascuas citadas por Juan (la tercera no puede hacer al caso), sin que exista razón alguna para suponer otra, diversa de aquellas dos. Siguiendo, pues, la serie cronológica ofrecida por Marcos y Lucas, se concluye que esa ignota Pascua recién transcurrida era precisamente la primera Pascua de Juan (§ 308). El apelativo de segundo-primero (δευτεροπρώτω) dado a aquel sábado por Lucas, 6, 1, no tiene probabilidad alguna de ser auténtico (2), y en todo caso no se sabe en absoluto lo que pueda significar, pese a las muchas elucubraciones hechas al propósito.

(2) Los términos aquí empleados por Ricciotti tal vez sean exagerados. La lección repudiada se halla en numerosos y excelentes códices y ha sido admitida por eminentes críticos

como Tischendorf, Soden, Vogels, etc. (Nota del Revisor.)

⁽¹⁾ Una objeción de algún peso contra este resultado puede extraerse de Juan, 4, 35. Jesús vuelve a Galilea desde Jerusalem, donde ha cumplido milagros cuya fama le ha precedido en Galilea (id., 4, 45). Mientras atraviesa Samaría ocurre el diálogo con la samariana, y durante aquel descanso dice a sus discípulos: ¿No decis vosotros: «He aqui todavia un cuadrimestre, y vendrá la siega»? De estas palabras se ha deducido que debía ser por entonces aproximadamente el mes de enero, ya que en Palestina la recolección comienza unos cuatro meses después; y así, Jesús, que había marchado a Jerusalem poro después de las bodas de Caná, en ocasión de la primera Pascua (Juan, 2, 12 y sigs.) habría permanecido en Jerusalem unos nueve meses, volviendo a Galilea en este mes de enero. Pero a esto se opone el que la narración de Juan produce la impresión de que la estancia de Jesús en Jerusalem y Judea fué bastante breve en aquella ocasión (Juan, 3, 22; 4, 3; cf. Mateo, 4, 12; Marcos, 1, 14), así como que parece indicar que el viaje a través de Samaría sucedió, no en enero, sino en una estación calurosa (Juan, 4, 6-8). Por eso parece ser más justa la interpretación de otros comentaristas, incluso antiguos, que ven en las palabras en cuestión un proverbio agrícola aducido por Jesús en esta circunstancia, para su aplicación, que sigue inmediatamente a la recolección espiritual. En tal caso, el paso por Samaría habría sucedido algunas semanas después de la primera Pascua, probablemente en mayo (§§ 294, 297).

FECHA DE LA MUERTE DE JESÚS

179. Los cuatro evangelios, concorde y explícitamente, sitúan la muerte de Jesús en un viernes (Mateo, 27, 62; Marcos, 15, 42; Lucas, 23, 54; Juan, 19, 31) y en ocasión de una Pascua. Y sabemos por Juan

que tal Pascua era la tercera de la vida pública de Jesús.

Ahora bien: el mes de Nisán en que caía la Pascua hebrea se iniciaba con el novilunio, como los demás meses del calendario hebraico, que era lunar, y la Pascua, que se celebraba en la tarde del 14 de Nisán, coincidía con el plenilunio de aquel mes. Hallamos, pues, aquí un magnífico campo abierto a las investigaciones de los astrónomos al objeto de determinar qué año de la Era vulgar corresponde mejor a las varias condiciones ya expuestas.

La primera condición que hay que tener en cuenta es de orden histórico. Si Jesús inició su vida pública aproximadamente entre el 1.º de octubre del 27 d. de J. C. y el 18 de agorto del 29 (§ 175), prolongándola durante dos años y varios meses, su muerte no puede ser anterior al año 29. Por otra parte, no puede ser posterior a un año en que Jesús tuviese un máximo de treinta y siete años, ya que contaba treinta, más bien largos, al iniciar su vida pública (§ 176) y ésta duró sobre dos años y medio. Así que, aun siendo muy amplios al calcular el alrededor de treinta, Jesús, al final de su vida pública, no podía tener una edad mayor de la susodicha (34 más dos y medio equivalen a 36 y medio, ó 37, para más amplitud). De todos modos, en las investigaciones astronómicas cabe examinar con mayor amplitud los años del 28 al 34 d. de J. C., entre los cuales debe encontrarse la muerte de Jesús.

La segunda condición la dicta la aparente disparidad, que ya señalamos (§ 163), entre los Sinópticos y Juan acerca del día de la muerte de Jesús, que parece haber ocurrido el 15 de Nisán según los primeros y, según Juan, el 14. También, pues, hay que tener presentes ambos días

en los cálculos astronómicos.

La última condición necesaria es que el día que se busca de la muerte

de Jesús coincida con un viernes, sea el 14 ó el 15 de Nisán.

Aceptando los cálculos de los más autorizados astrónomos modernos (1), llegamos a saber que:

En el año 28 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el martes 30 de marzo y el 15 de Nisán en el miércoles 31; o bien el 14 de Nisán en el

⁽¹⁾ J. K. Fotheringham, Astronomical evidence for the date of the Crucifixion, en Journal of Theol. Studies, 12 (1910-1911), págs. 120-127; D. R. Fotheringham, The date of Easter, Londres, 1928; K. Schoch, Christi Kreuzigung am 14 Nisan, en Biblica, 1928, páginas 48 y sigs., 466 y sigs.; J. B. Schaumberger, Der 14 Nisan als Kreuzigungstag un die Synoptiker, en Biblica, 1928, págs. 55-57. Se encuentran otras referencias en todos estos varios escritos y más generalmente en U. Holzmeister, Chronologia vitæ Christi, Roma, 1933, páginas 191 y sigs.

miércoles 28 de abril o el jueves 29, y el 15 de Nisán en el jueves 29 o el viernes 30.

En el año 29 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el sábado 19 de marzo y el 15 de Nisán en el domingo 20; o bien el 14 de Nisán en el lunes 18 de abril y el 15 de Nisán en el martes 19.

En el año 30 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el viernes 7 de abril y el 15 de Nisán en el sábado 8; o bien el 14 de Nisán en el sábado

6 de mayo y el 15 de Nisán en el domingo 7.

En el año 31 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el martes 27 de marzo y el 15 de Nisán en el miércoles 28; o bien el 14 de Nisán en el miércoles 25 de abril y el 15 de Nisán en el jueves 26.

En el año 32 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el lunes 14 de abril y el 15 de Nisán en el martes 15; o bien el 14 de Nisán en el

martes 13 de mayo y el 15 de Nisán en el miércoles 14.

El año 33 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el viernes 3 de abril y el 15 de Nisán en el sábado 4; o bien el 14 de Nisán en el domingo 3 de mayo y el 15 de Nisán en el lunes 4.

El año 34 d. de J. C. cayeron el 14 de Nisán en el miércoles 24 de marzo y el 15 de Nisán en el jueves 25; o bien el 14 de Nisán en el

jueves 22 de abril y el 15 de Nisán en el viernes 23.

En virtud de la señalada condición de que el día de la muerte de Jesús debió ser un viernes, descartaremos sin más los años 29, 31 y 32, en los que ni el 14 ni el 15 de Nisán coincidieron con tal día.

El año 28, si bien contiene la posibilidad del viernes 30 de abril (15 de Nisán), ha de eliminarse, porque cae antes del tiempo que por las

razones históricas ya examinadas parece admisible.

El 34, aunque contiene la posibilidad del viernes 23 de abril (15 de Nisán), ha de eliminarse por demasiado tardío. Si Jesús hubiese muerto en aquel año habría tenido de treinta y ocho años y medio a treinta y nueve y medio, habiendo nacido aproximadamente un bienio antes de la muerte de Herodes (§ 173), y así, al iniciar su vida pública habría contado de treinta y seis a treinta y siete años, lo que no parece acorde con la indicación de que tenía entonces alrededor de treinta años (§ 176). Por ende, si su vida pública comenzó a más tardar el año 29 d. de J. C. y duró unos dos años y medio, la muerte debió ocurrir antes del 34.

El 33 responde perfectamente a las condiciones astronómicas, pero contra él aparecen iguales razones históricas que las opuestas al año 34, porque, aun existiendo la diferencia de un año menos respecto a la edad de Jesús, parece poco probable que un hombre de treinta y cinco o treinta y seis años fuese considerado de alrededor de treinta años, y no es verosímil que la vida pública de Jesús se extendiese desde el 29 al 33 d. de J. C.

El único año restante, 30 d. de J. C., responde asimismo muy bien a las condiciones astronómicas y encaja además justamente con los demás datos cronológicos que hemos recogido hasta ahora. Si Jesús nació apro-

ximadamente dos años antes de la muerte de Herodes, tenía en realidad alrededor de treinta años al iniciar su vida pública, ya que podía contar entonces de treinta y dos a treinta y tres, y después de dos años y medio de vida pública tendría de treinta y cuatro y medio a treinta y cinco y medio. Finalmente, su muerte acontece en un viernes.

180. Todo esto es claro; pero, hablando con franqueza, procede añadir que no es igualmente seguro, y la falta de seguridad deriva más de los cálculos astronómicos que de los anteriores elementos históricos. Los datos astronómicos arriba mencionados deben ser muy exactos sin duda, como obtenidos por insignes sabios de nuestros días; pero desgraciadamente no podemos decir lo mismo de los cálculos sobre los que los judíos de la época de Jesús fundaban su calendario.

En realidad, parece cierto que los judíos de entonces no tenían siquiera un calendario fijo, sino que establecían sus fechas principales mediante la observación directa de los diversos fenómenos celestes. Tales fenómenos eran, esencialmente, la iniciación del año y de los meses y la intercalación de un día después de ciertos meses y de un mes completo después de cada tercer año, a fin de que el año lunar correspondiese, mal o bien, con el año solar. Las normas para fijar tales fechas se contienen de manera particular en el tratado de la Mishna titulado Rosh hashānāh (año nuevo) y son, por cierto, normas muy empíricas. El fenómeno natural que se observaba al efecto era, naturalmente, el novilunio. El caso más fácil y sencillo se presentaba cuando la luna nueva se podía distinguir desde la misma Jerusalem, en cuvo caso los sacerdotes encargados de ello hacían encender señales luminosas en la cima del cercano monte de los Olivos, para anunciar a las campiñas circundantes, y a través de éstas a las más alejadas, que al día siguiente comenzaba el nuevo mes. Pero a menudo la luna nueva no era perceptible desde Jerusalem, por razones climatológicas o astronómicas, y entonces había que esperar la llegada de mensajeros enviados desde los distritos a la capital para anunciar a las autoridades la aparición de la luna nueva. Este mensaje de los distritos que se habían hallado en condiciones de visibilidad más favorables que los de Jerusalem, se juzgaba tan urgente, que incluso dispensaba a los mensajeros de la observación del sábado, a fin de poder dirigirse más pronto a la capital. Si no llegaba mensajero alguno, el día de espera era computado con el mes anterior como día añadido y el nuevo mes comenzaba al día siguiente.

Más arduo aún era fijar el principio de año, que según el calendario religioso coincidía con la iniciación del mes de Nisán. En efecto, resultaba preciso, por las razones vistas, añadir cada tercer año un décimotercero mes. La intercalación de este décimotercero mes se regulaba por la observación empírica de los cultivos agrícolas, que debían haber alcanzado para entonces cierto grado de desarrollo. Así, para la Pascua (14 de Nisán) habían de estar ya maduras las primeras espigas de la nueva cosecha, ya

que en uno de los días (16 de Nisán) de aquella festividad se debía ofrecer al Templo un manojo de espigas como primicias.

Claro es que, con estas normas empíricas, el calendario efectivo observado podía ofrecer frecuentes divergencias con la realidad astronómica, tanto más cuanto que a veces ocurrían incluso fraudes, testimoniados por el Talmud, por parte de quienes anunciaban haber descubierto la luna nueva por tener interés en asegurarlo en falso.

Volviendo a los referidos cálculos de los astrónomos actuales, el año que puede despertar serias dudas respecto a no corresponder con el calendario empírico de los antiguos judíos, es el 29 d. de J. C., mientras que en cuanto a razones históricas dicho año se encuentra casi en las mismas condiciones favorables del año 30. Si el año 29 el anuncio de la luna nueva fué erróneamente anticipado en un día, el 14 de Nisán cayó en el viernes 18 de marzo y el 15 de Nisán en el sábado 19, lo que concordaría a maravilla con los datos evangélicos sobre la muerte de Jesús.

181. Dada tal elasticidad de elementos e incertidumbre de cómputos, no asombrará encontrar la cronología de la vida de Jesús establecida de los modos más distintos por los eruditos, incluso en estos últimos decenios.

Estudiando las diversas opiniones, vemos que el nacimiento es situado casi por todos entre el 12 a. de J. C. y el 1.º d. de J. C., siendo preferidos los años entre el 7 y el 5 a. de J. C.

La iniciación del ministerio de Juan el Bautista, es decir, el año décimoquinto de Tiberio, es situado por varios en el 26 d. de J. C.; pero son más numerosos quienes asignan dicho ministerio, en su máxima parte, al año 28. haciendo, con todo, iniciar tal año, o en el 1.º de octubre del 27, o en otra de las fechas sucesivas ya señaladas (§ 175). En este mismo año se colocan comúnmente el bautismo de Jesús, que siguió en algunas semanas a la iniciación de Juan, y el principio de la vida pública de Jesús, posterior en cuarenta días a su bautismo.

La duración de la vida pública de Jesús ha sido fijada en sólo un año por unos pocos eruditos, quienes, con manifiesta arbitrariedad, se han visto obligados a rectificar el texto de Juan, para suprimir sus precisos testimonios de las tres Pascuas. Los demás se pronuncian, o por la duración de dos años y algunos meses. o por la de tres años y algunos meses. Los meses imprecisados de exceso sobre los dos o tres años, son los que unen el bautismo de Jesús con la primera Pascua de su vida pública. Los partidarios del bienio son más recientes, pero algo menos numerosos que los del trienio.

También la muerte de Jesús ha sido fijada en diferentes fechas. Haciendo abstracción de algunas opiniones extravagantes en absoluto — como la de R. Eisler, que sitúa la muerte en el año 21 d. de J. C. —, muy pocos son los eruditos que la fijen en los años 28, 31, 32 y 34. Todos los demás optan por uno de los años 29, 30 ó 33. Tan numerosos son los par-

tidarios del año 29, con el día de la muerte en el viernes 18 de marzo (§ 179; comp. c. 180), como los del año 33, con el día de la muerte en el viernes a de abril, y más numerosos aún los partidarios del año 30, con el día de la muerte en el viernes 7 de abril. En cuanto al día del calendario hebraico correspondiente al día de la muerte, los partidarios de los tres años se dividen también, optando ya por el 14, ya por el 15 de Nisán (§ 536 y sigs.).

182. Se habrá notado, en resumen, que los precedentes resultados han sido obtenidos examinando sólo los datos de los cuatro evangelios cotejados con los documentos profanos y prescindiendo en absoluto de la tradición eclesiástica. No existe, en efecto, una «tradición» tal en el verdadero sentido de la palabra, sino sólo opiniones particulares de los varios escritores antiguos, las cuales, con frecuencia, son manifiestamente absurdas, a veces se contradicen entre sí, no raramente son gratuitas y sólo por excepción parecen recogidas de noticias antiguas y autorizadas.

Frecuentísimo es el situar el nacimiento de Jesús en alguno de los años posteriores al 4.º a. de J. C. (muerte de Herodes), con evidente absurdidad. Diversa es la duración otorgada a la vida de Jesús. El grave Ireneo. en el pasaje ya aludido (§ 176), afirma que Jesús alcanzó sobre los cincuenta años de edad. Su vida pública se considera ordinariamente de una duración de uno a tres años (a veces un mismo autor sigue opiniones diversas), y no faltan referencias a una duración más prolongada. La fecha de la muerte oscila entre los años 21 y 58 d. de J. C.

Puede, no obstante, prestarse cierta atención a una opinión que fija la muerte de Jesús en el año en que fueron cónsules L. Rubellio Gémino y C. Fufio Gémino, es decir, el 782 de Roma y 29 d. de J. C. Esta opinión, que ya se encuentra en Tertuliano (Adv. Judæos, 8) y acaso también en Hipólito (in Danielem, IV, 23, 3), ha sido seguida por otros muchos documentos, los cuales hablan de la muerte de Jesús bajo «los dos Géminos». No faltan, sin embargo, divergencias a esta opinión, v, en especial, es ignorada o explícitamente rebatida por tantos otros escritores antiguos, que su valor ha sido prácticamente reducido casi a la nada.

A guisa de recapitulación ofrecemos la siguiente tabla, cuya justificación histórica se contiene en los párrafos precedentes. los cuales, sin embargo, acreditan que no podemos atribuir a toda la tabla un valor de certidumbre (salvo negativamente, para ciertos datos excluídos), sino sólo un valor de probabilidad, que puede ser mayor o menor según las varias fechas.

TABLA CRONOLÓGICA DE LA VIDA DE JESÚS

NACIMIENTO DE JESÚS: A fines del año 748 de Roma, 6 a. de J. C. INICIACIÓN DEL MINISTERIO DE JUAN EL BAUTISTA: A principios del año 28 d. de J. C. (o entre octubre y diciembre del 27). BAUTISMO E INICIACIÓN DE LA VIDA PÚBLICA DE JESÚS: A poco de la fecha precedente. Jesús cuenta entonces de treinta y dos a treinta y tres años de edad.

PRIMERA PASCUA DE LA VIDA PÚBLICA DE JESÚS: Marzo-abril del año 28. Edad de Jesús: treinta y dos años y medio a treinta y tres y medio. SEGUNDA PASCUA: Marzo-abril del 29. Edad de Jesús: treinta y tres años

y medio a treinta y cuatro y medio. Tercera Pascua y muerte de Jesús: 7 de abril del año 30, día 14 del mes de Nisán. Edad de Jesús: treinta y cuatro años y medio a treinta y cinco y medio.

EL CENSO DE QUIRINIO

183. Sólo Lucas, el único evangelista que hace referencias a la historia universal (§ 141), relaciona el nacimiento de Jesús en Bethlehem con un censo ordenado por las autoridades romanas en Palestina, censo que habría motivado un viaje de José y María a Bethlehem y el nacimiento de Jesús en este pueblo. He aquí el texto de Lucas:

Ocurrió en aquellos días que se promulgó un decreto de César Augusto mandando inscribir toda la (tierra) habitada. Este primer censo ocurrió gobernando Cirinio la Siria. Y todos iban a hacerse inscribir, cada uno en su ciudad propia. Subió, pues, también José de Galilea (de la ciudad de Nazareth), hacia Judea, a la ciudad de David, que se llama Bethlehem — ya que él era de la casa y familia de David —, para hacerse inscribir junto con María, su desposada, que estaba encinta. Y ocurrió que estando ellos alli se cumplieron los días para su parto y parió..., ctcétera (2, 1, 7).

Tres objectiones fundamentales se alegan contra este relato: contra el hecho mismo del censo; contra su posibilidad jurídica, y contra el método que habría presidido su realización.

Contra el hecho mismo se objeta que nos consta, en efecto, un censo hecho en Judea por Quirinio (Cirinio), pero ello tuvo lugar en los años 6 ó 7 d. de J. C., o sea cuando Jesús había nacido hacía más de once años, mientras que, en cambio, ningún documento histórico atestigua que Quirinio realizara un censo precedente hacia la época del nacimiento de Jesús, es decir, antes de la muerte de Herodes, en los territorios de éste.

Contra la posibilidad jurídica del censo se objeta que los territorios de Herodes, mientras éste vivió, eran territorios de un rey «amigo y aliado, de Roma (§ 11) y que por tanto Roma no poseía derecho a efectuar en ellos censo alguno. El caso del censo verificado en los años 6-7 d. de J. C. fué diferente, porque entonces Arquelao, hijo de Herodes, había sido depuesto por Augusto y sus territorios pasaban así al dominio directo de Roma.

Contra el método seguido en el censo se objeta que del relato de

Lucas resulta que se habría seguido el sistema judío, en virtud del cual los que debían empadronarse acudían a inscribirse en sus pueblos de origen (§ 240). Y se juzga imposible que las autoridades romanas que habían ordenado el censo adoptasen aquel modo inusitado, abandonando el habitual en Roma, el cual — persiguiendo el tributum capitis y el tributum soli — se ejecutaba en el domicilio actual del individuo y en el lugar donde tenía propiedades.

¿Qué fundamento poseen tales objeciones? Examinemos brevemente esta vieja cuestión a la exclusiva luz de los documentos históricos, y sobre todo la objeción primera y principal, promovida contra el hecho mismo

del censo anterior a la muerte de Herodes.

184. De un censo a verificarse por orden de Augusto en toda (la tierra) habitada, o sea prácticamente en el Imperio romano. solo habla explícitamente Lucas. Esto es verdad. Pero si otros documentos no refieren explícitamente lo que refiere Lucas, no por ello éste verra. El argumento del silencio es, como todos saben, el más débil y menos digno de fe en el campo histórico. Entre los innumerables ejemplos que se podrían aducir, bastará recordar el de nuestro mismo caso, es decir, el censo ejecutado en Judea por Quirinio en los años 6-7 d. de J. C., cuyo censo es atestiguado sólo por Flavio Josefo, no siendo, empero, puesto normalmente en duda por nadie, aunque presente algunas incongruencias lógicas y cronológicas.

Además, el silencio que se quiere alegar no es absoluto y tenemos muchos indicios que nos inducen a presumir un plan romano de censo general. Augusto, excelente organizador y administrador, se había creado un verdadero archivo personal, casi un índice de la fuerza demográfica y económica del Imperio, ya que—al decir de Tácito—a su muerte se halló un Breviarium Imperii escrito todo de su puño y letra, en el cual se indicaban todos los ingresos públicos, el número de ciudadanos (romanos) y de aliados sobre las armas, el estado de la flota, de los reinos (aliados), de las provincias, de los tributos, de las contribuciones, de las necesidades y de las dádivas (Anal., 1, 11). Y, ¿cómo habría podido Augusto saber todas estas noticias concretas sin censos, cómputos, investigaciones o procedimientos semejantes?

Y procedimientos de tal género están testificados, en realidad. Augusto mismo, en el célebre monumentum Ancyranum (en Ankara), afirma haber efectuado tres veces el censo de los cives romani, a saber: en el 28 a. de J. C., en el 8 a. de J. C. y en el 14 d. de J. C. Por otra parte, consta que en el 28 a. de J. C. se empadronaron las Galias y es muy probable que también hacia entonces lo hiciese España. Igualmente resulta de papiros recientemente descubiertos que en Egipto se realizaban censos periódicos de catorce en catorce años, y el más antiguo atestiguado casi con certeza es el del año 5.6 d. de J. C., al que siguieron los de los años 19-20, 33-34, 47-48 y así sucesivamente hasta el siglo III. Estos datos prueban

que el proyecto de un censo general debía figurar entre los planes de Augusto, si bien su realización no fuese simultánea en todo el Imperio, y que iba realizando ya gradualmente tal propósito cuando nació Jesús. Pasemos ahora al Quirinio de Lucas.

185. El senador P. Sulpicio Quirinio nos es conocido también a través de los historiadores romanos. Nacido en Lanuvio, cerca de Túsculo, se había elevado a altos cargos del Imperio gracias a su inteligente actividad. Había gobernado en Creta y Cirene y impiger militiæ et acribus ministeriis, consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus, datusque rector Gaio Cæsari Armeniam obtinuit (Tácito, Anal., III, 48). Según estos cargos que Tácito menciona, el consulado de Quirinio debe asignarse al año 12 a. de J. C. y la asistencia al joven Cayo César, sobrino de Augusto, a los años 1.º a. de J. C. - 3 d. de J. C. Pero el consulado abría también el acceso al cargo de legatus en una provincia imperial (§ 20), y, en efecto, hallamos que Quirinio gobernaba la provincia de Siria como legado durante los años 6-7 d. de J. C., cuando, depuesto Arquelao, vino a Judea para ejecutar, junto con el procurador Coponio, dicho censo (§§ 24, 43).

No obstante, esta legacía de Quirinio en Siria no tiene relación alguna con el nacimiento de Jesús, ya que no empezó antes del año 6 d. de J. C., cuando Jesús tenía unos once años. Por lo demás, el mismo Lucas muestra conocer bien el censo de los años 6-7 d. de J. C. y sus sangrientas consecuencias (cf. Hechos, 5, 37), y por tanto sabe bien que aquél no podía ser el censo del nacimiento de Jesús. ¿Hubo, pues, un censo anterior al de los años 6-7 d. de J. C.? ¿Y fué ejecutado, este mismo censo anterior,

también por Quirinio?

Algunos eruditos, tanto protestantes como católicos, han contestado a tales preguntas traduciendo de un modo muy particular el pasaje de Lucas. 2, 2: Αδτη ἀπεγραφή πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Nosotros (§ 183) lo hemos traducido así: Este primer censo ocurrió gobernando Cirinio la Siria, que es la traducción común, pero los eruditos citados traducen: Este censo ocurrió antes (del efectuado) gobernando la Siria Cirinio. Con esto, la cuestión queda resuelta: el censo del nacimiento de Jesús es anterior y distinto al ejecutado por Quirinio en el 6-7 d. de J. C., aunque no se diga en cuánto tiempo le es anterior. Tal manera de traducir el adjetivo griego πρώτη, dándole el significado de «anterior», «precedente», es sin duda posible, y se encuentran ejemplos de ello en los mismos evangelios (Juan, 1, 15.30; 15, 18), así como en los papiros y en otras partes; pero, con todo, no cabe negar que sea una traducción peregrina y sugerida en realidad por el deseo de eludir la dificultad histórico-cronológica ofrecida por el pasaje. ¿Tenemos, afrontando plenamente esa dificultad y siguiendo la espontánea traducción común, otros medios de resolverla?

Para que Quirinio ejecutase en Judea un censo contemporáneo al na-

cimiento de Jesús, era necesario que él, ya en aquella época, fuese legado en Siria o al menos desempeñase allí alguna importante función, investido de especial autoridad. Y al propósito disponemos de muy significativos testimonios.

186. Una inscripción fragmentaria encontrada en Tívoli en 1764 (y que hoy está en el Museo de Letrán) ofrece, confrontada con una inscripción de Emilio Segundo hallada en Venecia en 1880, suficiente base para concluir que Quirinio había sido, ya antes, legado en Siria en una época no precisada, pero ciertamente unos años antes de la Era vulgar. Si fué cónsul el año 12 a. de J. C., esta su primera legislación en Siria debe ser situada sin vacilar después de este año, pero ¿cuánto tiempo después?

Una inscripción descubierta en 1912 en Antioquía de Pisidia nos informa de que Quirinio era duumviro honorario de aquella colonia romana. y este honor induce a creer que debía ejercer el gobierno de Siria ya en tiempos de la inscripción, época que, sin embargo, no puede ser establecida con precisión de años. Por otra parte, entre los años q-1 a. de J. C. es necesario incluir como legados de Siria tres personajes mencionados por Flavio Josefo, aunque sin comunicarnos los límites del tiempo que permanecieron en el cargo. Tales legados son: M. Ticio, mencionado hacia el año (10) 9 (o incluso 8) a. de J. C.; Sencio Saturnino, que permaneció del 8 al 6 a. de J. C., y Quintilio Varo, que permaneció del 6 al 5 a. de J. C. El 1.º a. de J. C. es legado de Siria Cavo César, sobrino de Augusto; respecto a los demás años de este último decenio anterior a la Era vulgar (3-2 a. de J. C.) carecemos de noticias explicitas, que nos faltan también acerca de la duración de M. Ticio. Así, pues, la primera legación de Quirinio en Siria puede haber ocurrido en uno de los dos intervalos, o en el 3-2 a. de J. C., o bien inmediatamente antes o inmediatamente después de la legación de M. Ticio, es decir, posteriormente al año 12 a. de J. C., en que Quirinio fué cónsul, pero antes del 8, en que Saturnino fué legado de Siria.

Si se supone que Quirinio fué legado en los años 3-2 a. de J. C., la cuestión del censo no queda resuelta todavía, porque Jesús nació con anterioridad al 4 a. de J. C. Resta, pues, el otro intervalo, comprendido entre los años 12-8 a. de J. C., que conviene tener presente como una posibilidad.

Pero aun tenemos, respecto al mismo Quirinio, otra noticia que podría

ofrecer una solución diversa de todo el problema.

La campaña contra los homonadenses, fugazmente señalada antes por Tácito, es confirmada y presentada con más amplitud por Estrabón (XII, 6, 5), quien manifiesta que Quirinio emprendió esa campaña para vengar al rey Aminta, muerto por los homonadenses, bandoleros de Cilicia. Y como Cilicia dependía de la provincia de Siria, nos hallamos de nuevo ante la conclusión de que Quirinio, al dirigir esta campaña, o era legado de Siria, o gozaba de especial autoridad para los efectos de aquella campaña. Pero,

¿cuándo tuvo lugar campaña semejante? Tampoco aquí podemos dar una contestación segura, pero con notable probabilidad, aunque no con certeza, se puede suponer que se desarrolló entre los años 10 y 6 a. de J. C.

Tertuliano ofrece, incidentalmente, un último dato, negativo, pero importante. El excelente jurista, que estaba en muy buenas circunstancias para conocer los documentos anagráficos romanos, remite con seguridad al censo hecho en Judea bajo Augusto por Sencio Saturnino como a aquel del cual resulta el nacimiento de Jesús: Sed et census constat actos sub Augusto tunc in Judæa per Sentium Saturninum, apud quos genus eius inquirere potuissent (Adv. Marcion., IV, 19). La mención aquí de Saturnino en vez de Quirinio es absolutamente inesperada, y ya con ello prueba que Tertuliano no depende de Lucas, sino que toma sus noticias de documentos del Imperio, acaso oficiales. Y el valor del informe, aunque negativo, es grandísimo, porque ya hemos visto que Saturnino fué legado en Siria poco antes o poco después que Quirinio.

187. Examinados, pues, todos los datos disponibles, se presentan dos soluciones de toda la cuestión.

Una de ellas puede suponer que Quirinio ejerció su primera legación entre los años 10-8 a. de J. C. Al terminar este tiempo, ordenó el censo, que, precisamente por ser el primero, encontró oposición en Judea, habiendo de aplazarse hasta ser llevado a término por su sucesor, Saturnino. Entre los judíos, que quedaron muy impresionados de aquel primer censo, éste pasaría a la historia bajo el nombre de Quirinio, que lo había iniciado, y Lucas seguiría entonces esta denominación judaica, mientras en Roma el mismo censo se consideraba efectuado por Saturnino, que lo había terminado, y Tertuliano seguiría en tal caso la denominación romana. También pudo ocurrir que Saturnino fuese al principio un colaborador subalterno de Quirinio en la ejecución del censo, como más tarde, en el censo de los años 6-7 d. de J. C., el procurador Coponio fué igualmente colaborador de Quirinio (§ 24) y del mismo modo Emilio Segundo, en su lápida (§ 186), dice haber ejecutado el censo de la ciudad de Apamea por orden del mismo Quirinio (ciertamente durante su primera legación). Sin embargo, después, Saturnino, al suceder a Quirinio en la legación de Siria, quedaría solo en la ejecución del censo.

Una solución análoga, aunque tal vez menos probable, se obtendría invirtiendo las dos legaciones y anteponiendo la de Saturnino (8-6 a. de J. C.) a la de Quirinio (3-2 a. de J. C.). En tal caso, Jesús habría sido inscrito en realidad por Saturnino, pero todo el censo habría sido atribuído a Quirinio, que lo terminó.

Otra solución parte del hecho de que en una misma provincia romana podían encontrarse a veces, junto al legado imperial, algunos otros funcionarios conspicuos con misiones particulares, siendo el legado y tales funcionarios denominados indistintamente «gobernadores» (ἡγεμόνες). Este hecho está demostrado con certeza, sobre todo respecto a Siria. En realidad,

Flavio Josefo habla muchas veces de nuestro Sencio Saturnino y conjuntamente de un (procurador) Volumnio, llamándoles colectivamente «gobernadores» (ἡγεμόνες), ya de Cesarea (Ant. Jud., xvi, 277) o de Siria (id., 344), o bien «prefectos» (ἐπιστατοῦντες) de Siria (id., 280). Nerón, hacia el año 63, confió la legación de Siria a Cicio o Cincio (o acaso Cestio), dejando en aquella provincia al precedente legado, Corbulón, y reservando a éste el mando militar con poderes extraordinarios, dado que era un experto estratega que había guerreado contra los partos (Tácito, Anales, xv, 25, cf. 1 y sigs.). De igual modo, en la última guerra contra Jerusalem el legado de Siria era Muciano, a pesar de lo cual Nerón confió el mando militar a Vespasiano. En cuanto a África, una piedra miliaria del 75 d. de J. C. menciona dos legati Augusti, especificando que uno de ellos estaba encargado del censo y el otro del mando militar.

Asentada esta posibilidad de la coexistencia contemporánea de varios gobernadores» (ἡγεμόνες), es de notar que Lucas afirma haberse verificado el censo «gobernando» (ἡγεμόνες) Quirinio la Siria. Pero, en primer lugar, no dice que el censo fuera hecho por él directamente. como parece manifestar la Vulgata (descriptio... facta est a præside Syriæ Cyrino), y además no especifica qué clase de «gobierno» desempeñara entonces Quirinio, si civil y militar simultáneamente o sólo militar. Pudo, pues. ocurrir que en la época del nacimiento de Jesús el legado ordinario de Siria fuese Saturnino, mientras Quirinio era el jefe militar de la campaña contra los homonadenses. Los poderes concedidos a Quirinio para aquella guerra le permitían efectuar censos incluso en la provincia en que guerreaba y en las regiones dependientes de ella (1). Así, Tertuliano atribuiría el censo a Saturnino, legado ordinario, y Lucas lo atribuiría a Quirinio, fuese porque efectivamente lo ordenara en virtud de sus poderes militares, fuese porque Quirinio se hubiera hecho célebre por el segundo censo, que significó la sujeción definitiva de Judea.

188. Cada una de estas soluciones presenta ciertas probabilidades, pero no son claras y definitivas. El aspecto en que continúan en una muy enojosa imprecisión, motivada por la falta de documentos, es el cronológico, que sería, sin embargo, el más importante respecto al nacimiento de Jesús.

Como la campaña de Quirinio contra los homonadenses es indudable, se puede dar por casi segura su primera legación en Siria antes de la Era vulgar. Pero, ¿en qué años ocurrieron concretamente estos hechos? Ya hemos visto que a tales preguntas se dan respuestas diversas y sólo aproximativas, que por tal causa no ofrecen una base sólida a la cronología del nacimiento y vida de Jesús.

⁽i) Poco más tarde, hacia el 36 d. de J. C., Vitelio, legado de Siria, confió a M. Trehellius, legatus, una expedición contra los clitos, pueblo del Tauro sometido al reino de Capadocia, aliado de los romanos, por haberse negado a dejarse inscribir al modo romano clácito. Anales, vi. 41).

Quedan aún las otras dos objeciones suscitadas contra el relato de Lucas (§ 183), las cuales, sin embargo, son mucho menos graves.
¿Podía un representante de Roma hacer un censo en los territorios de Herodes, rey «amigo y aliado» del Imperio? Aparte de la cuestión estrictamente jurídica, la cosa era muy posible y en absoluto natural, dada la sujeción omnímoda que ligaba Herodes a Augusto. Lo que sabemos acerca del servilismo que Herodes demostró siempre, pero sobre todo en los últimos años de su vida, hacia Augusto (§ 11), no induce ciertamente a pensar que hubiese osado oponerse el día en que el omnipotente señor del Palatino decidiera, por razones de política general, empadronar los territorios de su humildísimo vasallo. territorios de su humildísimo vasallo

A propósito del método judío de ejecutar el censo, con preferencia al sistema romano, puede verse en este detalle, no una objeción, sino una confirmación de la historicidad del relato de Lucas. Los romanos, es cierto. confirmacion de la historicidad del relato de Lucas. Los romanos, es cierto, tenían su manera propia de empadronar; pero eran a la vez expertos políticos y sabían evitar inútiles dificultades de gobierno y no lesionar sin motivo la susceptibilidad de los pueblos sometidos a ellos. En Roma se sabía perfectamente que el censo de un pueblo extranjero, sobre todo si era el primer censo, constituía una operación peligrosa, porque representaba la prueba oficial de la sumisión de aquel pueblo. Para citar un solo ejemplo, basta recordar que el censo de las Galias, comenzado por Augusto el 28 a. de J. C., provocó gravísimas rebeliones, hasta el punto de tener que suspenderse por el momento, siendo reanudado más tarde otras dos veces por Druso y después por Germánico. Así que en Roma se habrían veces por Druso y después por Germánico. Así que en Roma se habrían previsto sin duda grandes contrariedades al intentar un censo de los judíos, tenazmente aferrados a sus tradiciones por motivos religiosos y nacionales. En tales condiciones, hubiera sido insensato aumentar las dificultades empeñándose en seguir el método romano de censo. Roma no se obstinaba en vacuas formalidades: con tal de que el censo se efectuara, importaba poco que se siguiese el sistema romano o el judío, y es notorio que una elemental prudencia aconsejaba seguir el judío, especialmente en aquel primer censo.

Por lo demás, no sabemos si en el segundo censo, efectuado por Quirinio el 6-7 d. de J. C., se siguió la fórmula romana. Pudo ocurrir que sí, pero pudo ocurrir también que se observase la judía. De los papiros, sin embargo, resulta que, en Egipto, los romanos obligaban a los ciudadanos que se hallaban fuera de sus distritos a volver a ellos en ocasión del censo: lo que redundaría en favor del texto de Lucas.

EL ASPECTO FISICO DE JESUS

189. Las fuentes fidedignas no dicen absolutamente nada sobre el aspecto físico de Jesús. Se ha querido encontrar un indicio en el relato del publicano Zaqueo, quien, habiendo llegado Jesús a Jericó, trataba de ver a Jesús (por saber) quién era, y no podía a causa de la multitud, porque era pequeño de estatura; y corriendo adelante se subió a un sicomoro para verlo, porque iba a pasar por allí (Lucas, 19, 3-4). De estas palabras se ha querido inferir que Jesús era pequeño de estatura. Esta interpretación, ya sugerida hace tres siglos, es pura divagación sin fundamento alguno, aunque la haya renovado ciertamente R. Eisler (§ 181), ya que, evidentemente, el sujeto de toda la narración no es Jesús, sino Zaqueo, quien trepa al árbol precisamente porque era pequeño de estatura. Y, además, de poco le habría valido su escalada para ver a un hombre de corta estatura rodeado de muchedumbre.

190. La cristiandad sucesiva no se resignó, naturalmente, a esta

falta de noticias, ni en el aspecto artístico ni en el literario.

Era grave obstáculo para la producción de una verdadera e histórica efigie de Jesús en el campo artístico la circunstancia de que él hubiera nacido, vivido y muerto en Palestina, ya que la ortodoxia judaica prohibía toda representación de seres animados por temor a la idolatría. Así, la primera generación cristiana, procedente en su mayor parte del judaísmo, no podía tener motivo ni deseo de transmitir una efigie de Jesús. Si, por el contrario, Jesús hubiera vivido fuera de Palestina y la mayoría de los primitivos cristianos hubiera sido de civilización greco-romana, no es improbable que se hubiese intentado ya en aquellos tiempos alguna representación de su aspecto físico. Por eso las más antiguas figuraciones que nos han llegado de Cristo son en Occidente las de las catacumbas (II-III siglo) y en Oriente las pinturas bizantinas (IV siglo), ninguna de las cuales reproduce rasgos históricos, sino que dependen exclusivamente de motivos ideales y son creaciones de la fantasía.

En el campo literario dependen igualmente de motivos ideales las más antiguas descripciones del aspecto físico de Jesús, que se dividen en dos corrientes totalmente diversas. Los dichos motivos ideales son pasos del Antiguo Testamento que se refieren igualmente al Mesías, el cual, sin

embargo, es presentado bajo diferentes aspectos. En uno de los poemas del «Siervo de Yahvé» se había afirmado: Figura no tenía ni belleza y lo miramos y no (tenía) aspecto tal (como para) que lo estimásemos (Isaías, 53, 2). Y, no obstante, un salmo mesiánico, en forma de místico epitalamio, había exclamado: Bellísimo eres entre los hijos de hombre; derramada es la gracia en tus labios (Salmo 45, 3 hebr.).

Es indudable que textos de este género no miraban a los rasgos físicos del futuro Mesías, sino que tenían el carácter de simples alegorías, representando el primero los dolores y el segundo los triunfos del que había de venir. Sin embargo, no faltaron escritores cristianos que los tomaron a la letra, pretendiendo hallar en ellos descripciones de los rasgos físicos de Jesús, quien, por esto, fué creído ora feo, ora hermoso, según las citas que se alegaban.

191. Los partidarios de la fealdad de Jesús son, en general, más antiguos; pero habitualmente se apoyan, explícita o implícitamente, en el citado pasaje de Isaías, mostrando con ello que atendían más a la idea del Mesías paciente que a los rasgos físicos de Jesús, de modo que no siempre es posible precisar su pensamiento. Según San Justino mártir, Jesús era deforme (ἐἐιἐσῦς) (Dial. cum Tryph., 88; cf. 100, 85); según Clemente Alejandrino era feo de rostro (ἔψιν αἰσχρόν) (Pædag., III, 1); según Tertuliano carecía de hermosura y su cuerpo nec humanæ honestatis corpus fuit (De carne Christi, 9; cf. Adv. Marcion, III, 17; Adv. Judæos, 14; etc.). San Efrem sirio le atribuye una estatura de tres codos, es decir. poco más de 1,35 m. (en Lamy, S. Ephrem syri hymni et sermones, tomo IV, col. 631). Orígenes, que menciona la objeción del pagano Celso (§ 195), según la cual Jesús era pequeño, feo y desgarbado (Contra Celsum, VI, 75), no parece disentir mucho del adversario en ese punto; de todos modos expone también la curiosa opinión de ciertos cristianos, según los cuales Jesús, a veces, aparecía feo a los impíos y hermoso a los justos, y corfiesa que tal opinión no le parece increíble (in Matth. series, 100; en Migne, Pat. Gr., 13, 1750).

Más numerosos, pero más recientes, son los partidarios de la hermosura de Jesús, como Gregorio de Nissa, Juan Crisóstomo, Teodoreto, Jerónimo, etc. También éstos parten de razones no históricas, sino ideales,

v especialmente del pasaje del salmo antes citado.

Pero tales afirmaciones, hasta esa época, son vagas, mencionando una fealdad o una hermosura genéricas. Es más tarde cuando comienzan las descripciones precisas de Jesús, y siempre como de hombre de buen porte.

192. El anónimo peregrino de Piacenza que hacia 570 visitó Pa lestina, vió en Jerusalem la piedra sobre la cual Jesús estuvo en pie quando auditus est a Pilato, ubi etiam vestigia illius remanserunt. Pedem pulchrum, modicum, subtilem, nam et staturam communem, faciem pulchram, capillos subanellatos, manum formosam, digita longa imago designat, que

illo vivente picta est et posita est in ipso pratorio (Geyer, Itinera Hie-

rosol., p. 175).

Hacia el año 710, Andrés, Metropolitano de Creta, después de haber hablado del retrato de Jesús pintado según la tradición por Lucas, añade: También el judio Josefo cuenta que el Señor fué visto de la misma manera: con cejas unidas (σύνοφουν), con ojos bellos, con el rostro alargado, un poco encorvado (ἐπίκυφου), de buena estatura (εὐήλικα), (tal) como ciertamente aparecía viviendo con los hombres; semejante (describe) también el aspecto de la Madre de Dios, como hoy se ve (en la imagen) que algunos llaman también la Romana (fragm. en Migne, Patr. Gr., 97, 1304).

Esta descripción procede, en verdad, no del judio Josefo (Flavio), sino de una tradición bizantina precedente, y parece resentirse también de la opuesta opinión que creía en la fealdad de Jesús (y de ello es huella quizá el adjetivo un poco encorvado, interpretado aquí benignamente). De un modo u otro, los elementos principales de esta descripción se repiten en la tradición sucesiva, que los mezcla, además. con rasgos proce-

dentes de fuentes ignotas o de la fantasía.

El monje Epifanio afirmaba, hacia el 800, en Constantinopla, que Jesús medía 6 pies de estatura (alrededor de 1.70 m.), tenía el cabello rubio y levemente ondulado, cejas negras no del todo arqueadas, ojos verdes, con una ligera inclinación del cuello, de modo que su figura no era del todo derecha ($\mu\eta$ πάνυ δρθιον), con el rostro no redondo, sino algo alargado, como el de su madre, a quien, por lo demás, se parecía en todo (Vita Deiparæ, texto crítico en Dobschütz, Christusbilder, en Texte u. Untersuch., N. F. III, vol. 18, pág. 302**).

La estatura de Jesús aparece, por el contrario, como de tres codos (sobre 1,35 metros) en la Carta sinodal de los obispos de Oriente, del año 839 (en Dobschütz, op. cit., pág. 303***-304***; cf. Migne, Patr. Gr., 95, 349), y en el discurso de un bizantino anónimo sobre la imagen de la Virgen (en Dobschütz, op. cit., pág. 246**, última línea), documentos que, por lo demás, sostienen la hermosura de Jesús, si bien repitiendo mecánicamente elementos dispersos de descripciones va conocidas.

193. A continuación, los mismos elementos pasaron a Occidente y confluyeron con otros en la Leyenda durea, de Jacobo de Varazze (Vorágine), del siglo XIII. Hacia la misma época se compuso la llamada Carta de Léntulo, que tuvo gran éxito en Occidente entre los siglos XIV y XV, y que se presenta como enviada al Senado por un fabuloso predecesor de Pilatos, llamado Léntulo. En ella se contiene la siguiente descripción. cuyo principio depende evidentemente del famoso testimonium flavianum (§ 91), mientras lo demás revela reminiscencias de las descripciones precedentes: Apparuit temporibus istis et adhuc est homo (si fas est hominem dicere) magnæ virtutis nominatus Jesus Christus, qui dicitur a gentibus propheta veritatis, quem ejus discipuli vocant filium Dei, suscitans mortuos et sanans (omnes) languores, homo quidem statura procerus mediocris

et spectabilis, vultum habens venerabilem, quem possent intuentes diligere et formidare, capillos habens coloris nucis avellanæ præmaturæ, planos fere usque ad aures, ab auribus (vero) circinnos crispos, aliquantulum
ceruliores et fulgentiores, ab humeris ventilantes, discrimen habens in
medio capitis, juxta morem Nazarænorum, frontem planam et serenissimam, cum facie sine ruga et macula (aliqua), quam rubor (moderatus)
venustat; nasi et oris nulla prorsus (est) reprehensio; barbam habens copiosam capillis concolorem, non longam, sed in mento (medio) parum bifurcatam; aspectum habens simplicem et maturum, oculis glaucis variis
et claris existentibus; in increpatione terribilis, in admonitione blandens et
amabilis, hilaris servata gravitate; aliquando flevit, sed nunquam risit;
in statura corporis propagatus et erectus, manus habens et brachia visu
delectabilia, in colloquio gravis, rarus et modestus, ut merito secundum
prophetam diceretur: «Speciosus inter filios hominum» (en Dobschütz,
op. cit., pág. 319***).

Esta última citación resulta sin duda edificante, formulada como lo es por el presunto pagano Léntulo; pero la constituye precisamente el salmo (45, 3 hebr.) que hemos reproducido arriba como principal inspirador de

la tendencia cristiana partidaria de la belleza de Jesús.

Pero, pese a todo, el Medioevo cristiano estaba convencido de poseer en semejantes descripciones literarias y en las correspondientes imágenes pictóricas, la verdadera efigie de Jesús, llamada también, con término parcialmente bizantino, el vero icono, que el vulgo personificó en Verónica.

Tal es aquél que acaso de Croacia acude a ver la Verónica nuestra, que por la antigua fama no se sacia, mas piensa luego al ver que se le muestra: «Señor mio Jesucristo, Dios veraz, ¿fué de esta suerte la semblanza vuestra?»

(Dante, Paraiso, XXXI, 103-108.)

LAS INTERPRETACIONES RACIONALISTAS DE LA VIDA DE JESUS

194. Las fuentes de la vida de Jesús — o sea, en substancia, los evangelios — reciben su incomparable importancia histórica del tema que tratan y de cómo lo tratan. Semejante tema es el origen de la máxima corriente religiosa, que es también la más radical innovación aparecida en la historia de la espiritualidad humana: el cristianismo. Este tema es cratado sin miras polémicas ni ostentación erudita, sino sólo mediante la comunicación simple y llana de datos biográficos no abundantes acerca del fundador del cristianismo y de puntos esenciales, no mucho más abundantes, sobre su doctrina.

Pero si estas noticias evangélicas no son muy numerosas, tienen, sin embargo, un carácter que las distingue netamente de las noticias que nos han llegado acerca de otros fundadores de grandes religiones. Algunos de éstos, como por ejemplo Buda y más aún Zoroastro, son hoy figuras históricas vagas y de rastros difumados. Las noticias seguras que sobre ellos poseemos distan mucho, por tiempo y lugar, del tema, y aunque quepa en su virtud concluir con certidumbre la existencia histórica de los respectivos personajes y la época aproximada en que vivieron, muy poco más de estos trazos genéricos podemos extraer al propósito, y la verdadera faz de aquellos personajes permanece cubierta para nosotros por un velo más o menos denso. Por el contrario, las noticias evangélicas sobre la vida y doctrina de Jesús, aunque sin pretender agotar el tema, son precisas, circunstanciadas, con frecuencia minuciosas v. sobre todo, se presentan como directamente emanadas de discípulos inmediatos de Jesús, que habían permanecido a su lado largo tiempo v conocían bien hombres y cosas. o por lo menos de informadores poco menos antiguos, que habían gozado de larga familiaridad con los propios discípulos.

Además, las fuentes evangélicas, al tratar de la vida y doctrina de Jesús, no hacen en substancia más que exponer un conjunto de hechos milagrosos reunidos en torno a él. Cierto que también en los principios de otras grandes corrientes morales se encuentran hechos maravillosos de diversos géneros y de realidad histórica indiscutible, como el secreto daimónion que guía ocultamente a Sócrates en la renovación de la filosofía griega, o bien las gestas casi increíbles de Alejandro Magno, que inician

el helenismo arrollador. Pero hechos de tal estilo, aunque maravillosos, no son milagrosos, ya que ni el fenómeno psicológico de Sócrates parece que entrara en el campo propiamente físico, ni las gestas de Alejandro, aunque superando el nivel ordinario de las empresas humanas, están en contradicción con las leyes físicas de la naturaleza. Por otra parte, aun limitándonos al campo estrictamente religioso, han existido fundadores de poderosas religiones, como Mani y Mahoma, que no se presentaron como hacedores de milagros, según los más seguros testimonios históricos, ni tuvieran pretensiones de taumaturgos. En cambio los evangelios, a la par que describen a Jesús como ajeno a toda resonante empresa militar o política, le atribuyen desde su concepción, para continuar incluso con posterioridad a su muerte, toda clase de milagros físicos, realizados tanto sobre sí mismo como sobre otros hombres, sobre seres vivientes y cuerpos inanimados: además enlazan dichos milagros con su misión de fundador de una nueva religión, presentándolos como pruebas de la misión misma.

De todo esto brotan tres consecuencias estrechamente ligadas entre sí. Ateniéndonos a las fuentes evangélicas, en primer lugar los hechos y dichos que conocemos de Jesús nos son comunicados por personas contemporáneas o muy próximas a él, o a lo sumo posteriores en muy poco, pero siempre óptimamente informadas. En segundo lugar, estos informadores atestiguan hechos estrictamente milagrosos. Y en tercer término, esos mi-

lagros fueron obrados para probar la misión religiosa de Jesús.

El paso de uno a otro de estos tres puntos es espontáneo. El lector que recorriendo los evangelios acepta el primer punto, pasa inevitablemente al segundo, y de éste forzosamente al tercero, a no ser que encuentre el modo de romper uno de los tres eslabones de la cadena. Si la cadena no se rompe, el lector debe terminar lógicamente aceptando y haciendo suya la religión predicada por Jesús, lo cual es, desde luego, el objeto abiertamente confesado por uno de los evangelios cuando concluye: Tales cosas han sido escritas a fin de que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y a fin de que creyendo tengáis vida en el nombre de él (Juan, 20, 31).

195. La historia de las investigaciones hechas a lo largo de los siglos sobre la biografía de Jesús es, en substancia, la historia de las pruebas a que ha sido sometida la solidez de cada uno de aquellos tres eslabones, a saber: ¿Son verdaderamente fidedignos, en cuanto al tiempo y al lugar, los informadores evangélicos? Los hechos extraordinarios que narran, ¿son testimoniados con veracidad y objetividad y revisten un carácter verdaderamente milagroso? ¿Demuestran estos hechos verdaderamente la autenticidad de la misión religiosa de Jesús?

Naturalmente, conforme a la diversa índole de los diferentes tiempos

Naturalmente, conforme a la diversa índole de los diferentes tiempos se ha insistido más sobre uno u otro de esos tres puntos; pero no se ha salido de ellos ni cabe salirse. El tercero y último punto ha sido el menos debatido, sea porque es de naturaleza más filosófica que histórica, sea porque su aceptación es prácticamente inevitable si se admiten los dos puntos

precedentes de los que es consecuencia. De aquí que las máximas discusiones se hayan centrado en torno a los dos puntos anteriores, tanto en los siglos pasados como en nuestros tiempos, si bien hoy, dado el predominio del método histórico-crítico, el punto más discutido haya sido el primero, es decir, el valor histórico de los informadores evangélicos.

Los antiguos escritores cristianos, aceptando los evangelios como libros sacros e inspirados, no sentían la necesidad de demostrar particularmente su autoridad histórica, salvo que fuese impugnada por escritores no cristianos: pero ordinariamente los evangelios eran para ellos libros de especulación teológica o de parénesis edificativa. No faltaron, sin embargo, casos en que la necesidad apologética reclamó su atención particular sobre el valor puramente histórico de los evangelios. Antes de que en el año 400 San Agustín escribiese su De consensu evangelistarum, se habían promovido los ataques de Celso contra la credibilidad de los relatos evangélicos. a los que contestara Orígenes, y luego los de Porfirio, a los que respondieron varios cristianos. Los escritos de ambos filósofos paganos no han llegado hasta nosotros; pero las noticias indirectas que poseemos sobre ello nos permiten hacernos una idea aproximada de su carácter.

Celso publicó, poco antes del 180, su Discurso verídico, en el que ataca a Jesús, pero muy en particular y más a los cristianos. Le interesa advertir que se ha informado debidamente del tema, va que repite. muy seguro, a los cristianos: «¡Lo sé todo!» (refiriéndose a lo que les atañe). En efecto, ha leído los evangelios v los cita a menudo en su discurso, atribuyéndolos generalmente a los discípulos de Jesús. Esto no obstante, sólo acepta de los evangelios los hechos que corresponden a sus miras polémicas, como las debilidades de la naturaleza humana de Jesús. el lamento de su agonía, la muerte en cruz, etc., que le parecen cosas indecorosas en un Dios. En cambio substituve los demás datos biográficos con las torpes calumnias anticristianas puestas en circulación va entonces por los judios. A menudo altera la índole de los hechos, a veces incluso deforma las palabras que cita y en general esparce el ridículo a manos llenas sobre el tema, tan odiado para él, con un método que se anticipa en varios aspectos al de Voltaire. Pero estas razones históricas son en realidad únicamente subsidiarias y el verdadero argumento fundamental es filosófico: Celso, que trata de consolidar la unidad política del Imperio romano frente a la amenaza de los bárbaros, juzga indiscutiblemente absurda la idea de un Dios hecho hombre y por lo tanto estima errónea la historia evangélica. De modo que, a su juicio, los cristianos, si quisieran ser razonables, debieran abandonar tales absurdos y tornar a los dioses tradicionales del Imperio.

Porfirio, discípulo del neoplatónico Plotino. es mucho más ecuánime que Celso. En sus 15 libros Contra los cristianos, aparecidos a fines del siglo III, conserva, a lo que podemos juzgar por los fragmentos existentes, un tono más moderado y se aplica a señalar las contradicciones o inverosimilitudes históricas que él encuentra en los evangelios. Pero también.

como Celso, sustenta su principal objeción en nombre de principios filosóficos: «¿Puede sufrir un Dios? ¿Puede resucitar un muerto?» La respuesta negativa que, según Porfirio, ha de darse, resuelve para él toda la cuestión; cualquier interpretación de los textos evangélicos será preferible a la que admita el sufrimiento de un dios o la resurrección de un muerto.

Cuando el Imperio pasó a ser, oficialmente, cristiano, no sólo no aparecieron nuevos escritos contra la autoridad histórica de los evangelios, sino que desaparecieron los ya publicados. Los libros de Porfirio, por ejemplo, fueron formalmente proscritos por decreto de la Corte de Bizancio el año 448. Prosiguieron, no obstante, circulando, escritas en hebraico o transmitidas oralmente, las groseras calumnias judaicas de que se había servido Celso y que más tarde confluyeron en el libelo Toledōth Jeshust, de que ya tratamos (§ 89).

196. La Reforma protestante no perturbó directamente el juicio concorde de la Cristiandad acerca de la autoridad histórica de los evangelios, antes bien pareció querer reforzarlo, ya que, rechazando toda autoridad de tradición y de magisterio eclesiástico, y no admitiendo otra revelación que la escrita, tanto menos hubiese podido poner en duda la autoridad de la única fuente de la revelación incluso en su aspecto histórico. Pero la salvaguardia protestante sólo constituía un refuerzo aparente y en la prueba de los hechos resultó falaz y ruinosa. En efecto, los mismos protestantes dirigieron los primeros ataques contra los evangelios y los continuaron luego sin cesar hasta hoy, cambiando constantemente sus posiciones de combate, pero aplicando siempre y de modo puntual un principio básico de la Reforma: el del libre examen.

Pero también sobre esta mudanza práctica del protestantismo ejercieron una influencia decisiva las ideas filosóficas externas, como otrora entre los antiguos críticos paganos, cuyos argumentos fueron inconscientemente repetidos en los nuevos tiempos. Los primeros en romper con el concepto ortodoxo protestante fueron algunos secuaces del Deísmo inglés, el cual, entre otras cosas, identificaba revelaciones sobrenaturales y razones naturales. Algunos intentos hechos en tal sentido, con la mira, sobre todo, de eliminar el elemento taumatúrgico de los milagros evangélicos (Woolston, 1730; Annett, 1744), no lograron gran resonancia, pero que-

daron como semilla para el futuro.

En Francia el Filosofismo se adentró por los mismos caminos. El enciclopédico Voltaire no podía por menos de ocuparse también de los evangelios, y lo hizo mediante su recurso habitual: los sarcasmos denigrantes y las sutilezas sofísticas. Tanto en el resto de sus innumerables escritos, como, y especialmente, en La Bible enfin expliquée (1776) y en la Histoire de l'établissement du christianisme (1777), trata a Jesús de vanidoso impostor, a San Pablo de insensato energúmeno, renueva las viejas calumnias de las Toledōth Jeshur y, mezclándolas con las leyendas de los evangelios apócrifos. las contrapone a los datos de los evangelios canónicos.

197. Los mezquinos resultados obtenidos por el Deísmo inglés y el Filosofismo francés fueron ampliamente superados en Alemania por el Iluminismo (Aufklärung), el cual, además de no ser menos hostil que las otras dos escuelas a toda idea de lo sobrenatural, había visto la luz en la patria de la Reforma y del libre examen. Mientras, en Francia, Voltaire se perdía en sus chanzas inconexas, en Alemania se verificaban tentativas

más orgánicas y complejas. Un profesor de lenguas orientales de Hamburgo, H. S. Reimarus, poco antes de su muerte (1768) concluyó de escribir una Apología de los adoradores racionales de Dios, de unas 4.000 páginas, que no osó, sin embargo, publicar. Pero en 1774, 1777 y 1778, Lessing, entonces bibliotecario en Wolfenbüttel, publicó siete extractos de ella, con el título de Fragmentos de un anónimo, los dos últimos de los cuales recibieron las denominaciones de Sobre la historia de la Resurrección y Del objetivo de Jesús y sus discípulos. En estos extractos, Reimarus organiza un ataque metódico en primer lugar contra toda idea sobrenatural, luego contra la revelación del Antiguo Testamento y, en fin. contra toda la historia evangélica. Jesús habría sido un impetuoso agitador político que quería producir un levantamiento popular contra los romanos, dominadores de Palestina. Fracasado el alzamiento con la crucifixión de Jesús, sus secuaces habrían desfigurado los verdaderos objetivos de su maestro, haciéndole pasar por un renovador puramente espiritual y religioso. Por eso habrían robado el cuerpo, diciendo que había resucitado y que su muerte servía para redimir a la Humanidad. Los cuatro evangelios canónicos no serían, así, más que la consagración oficial de esta cadena de desengaños y engaños, ya que los cristianos no son más que papagayos, que repiten lo que oyen decir.

Pero, incluso en el país del Iluminismo, una interpretación de tal género, aun prescindiendo de su evidente fanatismo anticristiano, era o aparecía demasiado puerilmente simplista para que pudiese hallar muchos asensos. En realidad, si eliminaba de los relatos evangélicos el «irracional» elemento milagroso, introducía en ellos una desproporción no menos irracional entre causa y efecto, haciendo depender todo el cristianismo de un amasijo de delirios y engaños, lo que hubiera sido un «milagro» contra los principios históricos más elementales, tan difícil de admitir como los milagros evangélicos. Por eso los Fragmentos del anónimo de Wolfenbüttel produjeron como único resultado el de señalar un camino erróneo a la interpretación antisobrenatural de la historia evangélica y produjeron

varias refutaciones por parte de autores protestantes.

Es notable entre ellas la de J. S. Semler (1779), conocido por sus trabajos de filología sacra y especialmente por el método del «historicismo crítico» aplicado a los evangelios. Este método, inspirado también en el Deísmo inglés, descubría en ellos la sintesis de corrientes espirituales diversas, encontraba en la predicación de Jesús muchas «adaptaciones» hechas a regañadientes frente a los prejuicios de los contemporáneos y descen-

día además a minuciosas interpretaciones físico-naturales de los milagros evangélicos.

198. Por esta última senda se internó, llegando hasta el fin, H. E. G. Paulus, profesor en Heidelberg. Fracasado el intento de Reimarus de rechazar en masa los hechos milagrosos de los evangelios, Paulus los aceptó integramente, pero trató de despojarlos del elemento sobrenatural mediante una interpretación naturalista. Paulus distingue en los relatos evangélicos el hecho material narrado y el juicio emitido sobre él por el evangelista. Para él, el hecho era objetivamente verdadero, al menos en lo esencial, mientras el juicio era falso y debía ser substituído por otro.

Así, por ejemplo, el episodio de Jesús caminando sobre las olas era interpretado como un paseo por la playa o a lo más como una entrada de Jesús en el agua profunda de sólo unos palmos a fin de acercarse a la barca de los discípulos. La multiplicación de los panes se explicaba por el hecho de que Jesús y sus discípulos repartieron las provisiones que tenían con algunos de los que carecían de ellas, induciendo al resto de la multitud, con la eficacia de su ejemplo, a hacer otro tanto. Las curaciones de ciegos y sordos se debían a especiales polvos y colirios de que Jesús conocía la eficacia. La resurección de Lázaro y la del mismo Jesús fueron un simple despertar, ya que ninguno de ambos estaba muerto, sino sumido en un letargo del que salieron merced al reposo del sepulcro. Y así sucesivamente. Los milagros de Jesús, en suma, quedan de tal guisa reducidos a curaciones médicas o actos filantrópicos, o a efectos providenciales del azar, pero siempre son hechos naturales.

Este método, expuesto por Paulus en su Comentario a los tres primeros evangelios (1800-1804) y en el Manual exegético (1830) y aplicado prácticamente en su Vida de Jesús (1828), quiso ser una explicación «racional» de los hechos evangélicos. De aquí el nombre de «racionalismo» dado al método mismo, cuyo verdadero iniciador fué el mencionado Semler, mientras Paulus se limitó a ser su amplio divulgador. (Aun hoy, muchos eruditos negadores de lo sobrenatural continúan aplicando únicamente a ese método el término de «racionalismo», cuando sería más exacto decir «naturalismo» conforme a la índole misma del método. Para los eruditos católicos, en cambio, «racionalismo» es, más genéricamente, el método que niega lo sobrenatural.)

Es notable el hecho de que Paulus se muestra contentadizo en la cuestión del origen de los evangelios, atribuyéndolos sin más a los autores indicados por la tradición. Por lo demás, su condescendencia se explica fácilmente, ya que le convenía disponer de «hechos» atestiguados por autores muy antiguos. El se encargaría luego de desembarazarse de los antiguos «juicios» pasándolos por el cedazo de su sistema.

199. El método de Paulus impresionó, no por su ingeniosidad, sino por su ingenuidad, y la reacción ante una ingenuidad tan colosal surgió inmediatamente.

Ya en 1832 Schleiermacher dictaba aquellas sus lecciones universitarias de las que fué extraída y publicada póstumamente su Vida de Jesús (1864), de índole más filosófica que histórica y que representó un compromiso entre la ortodoxia protestante y la negación de lo sobrenatural. En aquella misma época, D. F. Strauss estaba elaborando un sistema opuesto en absoluto al de Paulus, aunque mirando al mismo objeto del último, es decir, a eliminar lo sobrenatural de los evangelios. En este aspecto Strauss es de una lealtad y franqueza singulares, confesando abiertamente que si los evangelios son fuentes en absoluto históricas, no se puede suprimir lo maravilloso en la vida de Jesús, mientras si el milagro y la historia son incompatibles entre sí, los evangelios no pueden seguir siendo considerados fuentes históricas. A Strauss le pareció que tratar de eliminar de los evangelios el elemento milagroso mediante el método racional-naturalista de Paulus era una necia pretensión, sometiendo por ello semejante método a una crítica tan estricta y sensata que equivalió en realidad a una sentencia de muerte. Luego Strauss crevó poder substituir lo que suprimía, a fin de obtener el mismo resultado, recurriendo al método racional-idealista, es decir, a la teoría del «mito», de inspiración hegeliana, que aplicó en su Vida de Jesús (primera edición, 1835-36).

Según Strauss, el mito es un puro concepto ideal, expresado, no obstante, bajo forma de un hecho histórico con referencia a la vida de Jesús. De modo que el valor del mito no está ya en el «hecho» narrado, sino en la «idea» encerrada en aquel hecho aparente y velada en él según el simbolismo y la imaginación de los antiguos. Esta teoría del mito no era, sin embargo, aplicada en este caso ilimitadamente, ya que Strauss no duda de la existencia histórica de Jesús y de los principales datos de su biografía, sino que juzga que en los evangelios se encuentra mezclado el elemento mítico, formado bajo la influencia de las ideas mesiánicas del Antiguo Testamento, con el histórico, siendo misión del crítico erudito

distinguir ambos elementos.

Las normas marcadas por Strauss para obtener esa distinción son especialmente las que siguen: En primer lugar — como era de esperar — es mítico cuanto reviste carácter milagroso o contrario a las leyes de la evolución histórica. Asimismo son míticos los hechos presentados como correspondientes a anteriores conceptos religiosos (confirmación de profecías y esperanzas mesiánicas, etc.). También se resienten del mito los pasajes poéticos y oratorios de amplitud notable, e igualmente las narraciones que difieren de otras sobre el mismo tema. Aplicando estas normas y otras secundarias, es claro que poco o nada se salva de los evangelios como documentos históricos de la biografía de Jesús, Y, en efecto, la Vida

de Jesús de Strauss lleva a resultados casi totalmente negativos, salvo la genérica existencia histórica del personaje y algunos rasgos particulares. En todo lo demás, el Jesús de los evangelios no es un Jesús histórico, sino un Cristo ideal, trazado por la colectividad de las primeras generaciones cristianas, que crearon tal figura mítica elaborando inconscientemente y sin una mira predeterminada unos cuantos datos históricos.

Strauss no hizo búsquedas particulares respecto al origen de los evangelios y aceptó en conjunto las ideas predominantes en su tiempo entre los críticos protestantes, según las cuales los tres Sinópticos, de los cuales el más antiguo es el de Mateo, representarían una tradición contraria al IV Evangelio y este último no podría ser empleado como fuente histórica de la biografía de Jesús. Pero la teoría de Strauss exigía por sí misma que se dejase entre la muerte de Jesús y la composición de los evangelios un amplio espacio de tiempo necesario para la elaboración de aquellos mitos, elaboración evidentemente imposible de ser realizada en pocos años. Por lo tanto, Strauss sitúa la composición de los evangelios en el siglo II muy entrado ya. Se decide a ello, no por testimonios históricos o crítico-literarios, sino sólo por exigencias de su teoría filosófica, ya que confiesa honradamente que ésta se derrumbaría si los evangelios hubiesen sido compuestos en el siglo I.

En las sucesivas ediciones de su escrito, Strauss al principio atemperó un tanto sus negaciones y luego tornó a sus posiciones primitivas. Treinta años después, en su nueva Vida de Jesús para el pueblo alemán (1864), fué menos radical, pintando un retrato del biografiado que se acerca al

tipo de Jesús del protestantismo liberal.

200. La teoría de Strauss, aunque entre clamorosas protestas, produjo una impresión duradera, sobre todo por su recurso al Cristo idealizado. El procedimiento, en substancia, no fué ya abandonado por la crítica protestante sucesiva. Pero la teoría, examinada más de cerca en sus detalles, aparece en seguida como harto inspirada en prejuicios filosóficos

y poquísimo en la realidad histórica.

Todo ese supuesto trabajo de inconsciente transformación mítica por parte de las primeras generaciones cristianas, ¿está en armonía con cuanto dejan entrever los más antiguos documentos de aquellas generaciones? Y si los evangelios son, a su vez, emanación de tales generaciones, ¿no era preciso, ante todo, hacerse cargo del estado de ánimo de éstas para luego pasar a juzgar el valor histórico de los evangelios de ellas emanados? ¿Acaso no es lo normal hacerse cargo, primero, de la Florencia del 1300 y de su escenario político y cultural, así como del «dolce stil novo» y de las vicisitudes personales de Alighieri, y sólo después de eso pasar a estudiar y juzgar la Divina Comedia? Pues bien: Strauss no se ocupó de todo este trabajo preliminar, sino que se encerró dentro de los cuatro evangelios armado únicamente de sus teorías filosóficas, considerando aquellos textos con independencia del mundo espiritual que los produjo.

A Strauss se contrapuso F. C. Baur, maestro de aquél y fundador de la nueva Escuela de Tubinga (diferente de la antigua, que había defendido las posiciones de la ortodoxia protestante contra los deístas). Desde 1825 en adelante, Baur había publicado ensayos de tema genérico filosófico-religioso inspirados en las teorías de Schleiermacher, y desde 1835 especialmente hizo objeto de sus investigaciones las vicisitudes del cristianismo a lo largo del siglo i, sin afrontar de pleno, ello no obstante, una biografía de Jesús. En numerosos escritos, y particularmente en Pablo, apóstol de Jesucristo (1845), expuso los resultados de sus húsquedas. Baur, separándose de Schleiermacher y convirtiéndose hacia 1830 en un secuaz de la filosofía hegeliana no menos entusiasta que Strauss, se sirvió desde entonces de dicha filosofía para vivificar la historia, la cual, sin ella, le resultaba — como él mismo confesó sin ambages — eternamente muerta y muda. De Hegel tomó, pues, el principio del «triple proceso», constituído por la tesis-antitesis-sintesis, que aplicó rigurosamente a la historia del cristianismo apostólico.

En éste, la tesis fué representada por el partido petrino, que tenía por cabeza a Pedro flanqueado por Juan y Santiago y que mantenía la tendencia judeo-cristiana de tipo particularista. La antitesis fué representada por el partido paulino, con Pablo como cabeza, y que mantenía la corriente helenístico-cristiana de tipo universalista. Del contraste entre tesis y antitesis surgió la sintesis, representada por la Iglesia católica y que fué un compromiso conciliador entre ambas tendencias. resultando, así, las dos parcialmente absorbidas. El petrinismo insistía en la idea judaica del mesianismo y en la observancia de los minuciosos preceptos de la ley judaica; el paulinismo insistía en la universalidad de la salvación y en la fe; la Iglesia católica, bajo la presión del gnosticismo y de otras herejías del siglo II, absorbió en sí las dos tendencias, armonizándolas.

201. Esta teoría de las «tendencias» no necesitaba menos que la teoría mítica de Strauss un amplio período de tiempo en el que pudiesen surgir los partidos en pugna y los escritos que los representaran. Además, entre los más antiguos escritos del cristianismo hay varios que no concuerdan con la teoría de las «tendencias», por lo que urgía ante todo dar explicaciones sobre esos textos irreductibles. Baur, en coherencia con su sistema, atribuyó los evangelios a época tardía y a la vez rechazó como no auténticos los escritos irreductibles.

Así, el evangelio de Mateo no habría sido compuesto antes del año 130 y tendría por base un escrito favorable al partido petrino, es decir, el Evangelio a los Hebreos (§ 96), algo retocado al objeto de la conciliación con el partido paulino. Por el contrario, el evangelio de Lucas, que no sería anterior al año 150, tendría por base un escrito del partido paulino, es decir, el evangelio de Marción (§ 136), también retocado, naturalmente, en sentido paulino. Dependiente de éstos, y posterior a ellos por lo tanto, sería el evangelio de Marcos, de tipo neutral y que por eso, al inspirarse

en los dos precedentes, omitiría los respectivos pasajes tendenciosos. El IV Evangelio sería de una época en que los contrastes entre ambas tendencias estarían ya adormecidos, es decir, de hacia el año 170, y por tal razón podía ya extenderse libremente en altas especulaciones teológicas. Los Hechos de los Apóstoles, compuestos después del año 150, tendrían un espíritu conciliador entre petrinismo y paulinismo.

De las catorce epístolas de Pablo serían apócrifas diez, por la razón, sobre todo, de que en éstas no aparece un contraste fundamental entre petrinismo y paulinismo. Las únicas auténticas serían las epístolas a los

Gálatas, a los Romanos y las dos a los Corintios.

La teoría de Baur, en rigor, cambiaba de lugar el campo de las investigaciones y proponía nuevos principios para ellas. Muchos eruditos se reunieron en torno al maestro y durante tres lustros aplicaron fervorosamente el método en sus *Theologische Jahrbücher* (1842-1857), distinguiéndose especialmente Zeller, Schwegler y Köstlin, discípulos personales de Baur, además de Hilgenfeld, Volkmar y muchos otros. No faltó, sin embargo, violenta oposición, promovida en varios puntos del campo protestante y favorecida por las mismas autoridades políticas, todo ello hasta el punto de que en un determinado momento los discípulos, desanimados, comenzaron a abandonar al maestro, y cuando Baur murió, en 1860, la Escuela de Tubinga estaba ya prácticamente dispersa.

202. Los ataques más numerosos procedieron, naturalmente, del campo de los protestantes conservadores, dirigidos por Hengstenberg, y que acusaban a Baur de radicalismo demoledor. Pero el ataque más interesante, para quien considere sobre todo el desenvolvimiento lógico de las ideas, fué desatado por Bruno Bauer (1809-1882), al que se asociaron algunos eruditos holandeses. Este grupo acusó a Baur, no ya de radicalismo, sino de conservadurismo y de haberse detenido ilógicamente a medio camino.

Bauer, hegeliano también, aceptaba muchos principios de Baur, como aceptaba igualmente el juicio de Strauss que negaba toda base histórica al IV Evangelio, considerándolo como una elaboración mística; pero, yendo más adelante, se preguntó si tal juicio no debía extenderse del mismo modo a los tres Sinópticos, que Strauss respetaba parcialmente. Poco antes (1838), Weisse y Wilke, independientemente el uno del otro, habían afirmado que en el orden cronológico de los Sinópticos Marcos debe considerarse más antiguo que Lucas y Mateo mientras que Strauss y Baur habían seguido la antigua idea de un Marcos compendiador de Mateo y Lucas. Bauer aceptó la prioridad de Marcos, y con esto apoyaba únicamente en el propio Marcos los testimonios de los otros dos Sinópticos, ya que dependerían de él, a su juicio. Establecido este principio, negó que entre el IV Evangelio y el único Sinóptico independiente (Marcos) existiese una diferencia substancial en cuanto al valor histórico-documental. Ambos contendrían datos, en cantidad más o menos abundante y de matiz un tanto diverso, que sólo serían históricos en apariencia. Lo que habrían hecho las primeras ge-

neraciones cristianas creando inconscientemente el mito, según Strauss, o conscientemente las diversas tendencias de partidos, según Baur, lo habría ejecutado, según esta otra teoría, el primer evangelista sinóptico y su trabajo habría sido después ampliado por los tres restantes. Ya esbozada esta teoría, Bauer, tras algunas reservas e incertidumbres, puso en duda y negó al fin la existencia histórica de Jesús. Con todo ello aplicaba a la inversa el sistema de Strauss, puesto que consideraba la creación mítica, no como un producto, sino como un productor de la comunidad cristiana.

Los escritos de Bauer sobre el 1v Evangelio (1840) y sobre los Sinópticos (1842) hicieron que en el último de dichos años se le prohibiese oficialmente la enseñanza. Entonces, encolerizado, se ocupó primero de historia política y luego volvió a los antiguos temas con métodos cada vez más radicales, negando la autenticidad de todo el epistolario de San Pablo, incluso las cuatro epístolas respetadas por Baur. Terminó elaborando una fantástica reconstrucción del cristianismo primitivo, considerándolo como producto de una fusión entre el estoicismo y el judaísmo helenístico.

producto de una fusión entre el estoicismo y el judaísmo helenístico.

Bauer no dejó, ni podía prácticamente dejar, una escuela tras él. Pero esto tiene escasa importancia. En cambio tiene mucha la cuestión de la coherencia lógica de su sistema en relación a los principios de que parte. Cabe preguntarse, en efecto, si, admitidos los genéricos principios, críticos y filosóficos, que sirven de base a Strauss y a la Escuela de Tubinga tanto como a Bauer, no será Bauer precisamente el más consecuente straussiano

o el más coherente de los tubingianos.

203. Después de Strauss y la Escuela de Tubinga, que representaban direcciones completamente nuevas en el estudio de la vida de Jesús y del cristianismo primitivo, la crítica protestante entró en un largo período mixto de compostura y compromiso. Al amainar un tanto la tempestad suscitada por las dos escuelas, la ortodoxia protestante desconfió por principio de toda teoría trazada sobre originalidades nuevas, porque las recientes experiencias probaban que semejantes teorías quebraban las bases mismas de la fe protestante, apoyada únicamente en la palabra de Dios escrita. Además, los teólogos protestantes no se sentían dispuestos a retroceder hacia las antiguas posiciones luteranas reduciéndose a considerar el Nuevo Testamento simplemente como un libro inspirado por Dios y primero de los teológicos, ya que esas antiguas posiciones habían sido minadas y hechas prácticamente insostenibles, más que por obra de un Reimarus, de un Paulus, de un Strauss o de los tubingianos, por obra del Iluminismo, de Kant, de Hegel y de otras corrientes filosóficas formadas en la patria de Lutero.

Añadamos que, coincidiendo con el declinar de la Escuela de Tubinga, la crítica del origen de los evangelios entraba en un nuevo período. El IV Evangelio continuaba eliminado como fuente histórica — si no totalmente en teoría, al menos en la práctica —, como ya lo habían eliminado de hecho Strauss y la Escuela de Tubinga; pero a diferencia de éstos, que ponían a Marcos como último de la serie cronológica de los Sinópticos, se

comenzó a situar éste, brevísimo entre los Sinópticos, precisamente en el arranque de la serie de tres (como ya vimos que hiciera también Bauer), convirtiéndolo, en unión de los Logia de Papías, en fuente de los otros dos (§ 148). Muchos críticos supusieron después la existencia de un Proto-Marcos, que habría sido una forma más antigua del Marcos de hoy. Algún otro supuso también, pero sin que su opinión alcanzase predicamento, la existencia de un Proto-Lucas y hasta de un Proto-Juan.

Esta nueva visión del origen literario de los Sinópticos llevó a remontar mucho sus respectivas fechas. Ya no se habló, como hicieran Strauss y la Escuela de Tubinga, del siglo II muy adelantado como época de composición de los evangelios, sino que se remontó todo en conjunto al siglo r y para algunos escritos se llegó al año 60 d. de J. C. Establecido esto, la crítica protestante tenía una sólida base para reconstruir la biografía histórica de Jesús sin chocar demasiado con la ortodoxia luterana. Al adelantar el origen cronológico de los Sinópticos, las teorías de Strauss y Baur se derrumbaron (como sus autores habían concedido hipotéticamente), ya que, en efecto, los treinta o cuarenta años que mediaban desde la muerte de Jesús hasta los primeros escritos que confluían en los Sinópticos eran, en verdad, un período demasiado reducido para permitir todo aquel trabajo de elaboración de «mitos» y de «tendencias» fundamental de las dos teorías. En fin: el nuevo y minucioso estudio de las características de cada Sinóptico permitió afirmar que dependían en gran parte de testimonios directos de los hechos narrados y que - aunque evidenciando cada uno objetos y matices diversos — no mostraban aquel complejo de «tendencias» opuestas que se les atribuía. Estas conclusiones de crítica interna fortalecían la nueva base ofrecida a la crítica protestante para una biografía histórica de Jesús.

Sólo que tales conclusiones eran un arma de doble filo. Agradaban, sí, a la ortodoxia protestante, pero ¿acaso no aumentaban—y tal vez mucho—la dificultad de una interpretación «racional» de los evangelios?

Confesada o no, la principal mira común a todas las teorías elaboradas desde Reimarus en adelante — prescindiendo de los antiguos Celso y Porfirio — había sido la de despojar de todo elemento sobrenatural y milagroso el contenido de los evangelios. Ahora, en cambio, aquel contenido recibía, a través de las últimas conclusiones de la crítica, un nuevo crédito, por la antigüedad y objetividad de los informadores, y ese nuevo crédito obraba como baluarte protector de lo sobrenatural. No es de creer que los teólogos protestantes del país de Kant y de Hegel estuviesen en general mejor dispuestos hacia lo sobrenatural, pese al fracaso de las varias teorías, desde Reimarus hasta la Escuela de Tubinga; pues, aunque hubo doctos no hostiles a lo sobrenatural, sus escritos ejercían más influencia sobre los fieles y pastores protestantes que sobre las universidades y los eruditos. Mientras tanto la mayoría buscaba un compromiso entre los resultados de la crítica que se acercaban a la tradición y el dogmatismo laico de la filosofía imperante.

Así resultó una orientación teológico-histórica que se manifestó en numerosas tentativas, diferentes según las tendencias individuales, y que se designó colectivamente con el término político, entonces en boga, de Escuela Liberal

204. La Escuela Liberal muestra las características de los períodos de transición y de los estados de compromiso. Renuncia a las posiciones netas y precisas de un Reimarus o un Paulus, aunque aceptando prácticamente varias de sus conclusiones, y elude la lógica consecuente de un Bruno Bauer, si bien admitiendo muchos principios suvos. Huye usualmente de declaraciones fundamentales preliminares, pero luego deja entrever que las aplica prácticamente; puesta ante cuestiones decisivas constituídas por la explicación de determinados hechos, prefiere rodearlos, no pronunciandose sobre el hecho en sí y extendiéndose, en cambio, sobre las opiniones que acerca del hecho se tuvieron en la antigüedad; al proyectar ideas y sentimientos modernos sobre el escenario de los tiempos antiguos, dice muchas cosas de que un historiador no experimenta necesidad, a la vez que no dice nada de otras netamente afirmadas por los rehabilitados documentos históricos, por encontrarlos en contraste con ideas y sentimientos modernos. No es ciertamente erudición lo que falta a la Escuela Liberal, pero cabe preguntarse si no le falta franqueza. El protestante radical Schweitzer, historiador de estos estudios, deploraba en 1906 que la teología contemporánea no fuese «totalmente sincera» (ganz ehrlich) (Von

Reimarus zu Wrede, pág. 249).

Las biografías de Jesús que vieron la luz durante este período — v especialmente los estudios críticos sobre los evangelios — fueron en gran número y de gradación diversa. De la derecha conservadora, representada por Zahn y en parte por Bernardo Weiss, se pasa al centro, en el que resalta H. J. Holtzmann, para terminar, avanzando más hacia la izquierda radical, con Schenkel, Beyschlag, Weizsäcker, Wellhausen, etc. La figura de Jesús, tal como es trazada en biografías (Keim. 3 vol., 1867-72; Bern. Weiss, 2 vol., 1882; Beyschlag, 2 vol., 1885-6) o en diversos estudios de crítica literaria, es examinada especialmente bajo el aspecto psicológico, como la de un maestro que no habría enseñado sino una nueva doctrina moral totalmente fundada en el sentimiento de la paternidad de Dios: el reino de Dios anunciado por Jesús habría tenido puramente un sentido espiritual interno, o a lo sumo un vago sentido escatológico difícilmente precisable; las afirmaciones de Jesús sobre su calidad de Mesías son atenuadas y hasta eliminadas adrede por los menos conservadores; el apelativo de «Hijo del Hombre» es interpretado a menudo como una designación en abstracto de la humanidad o como indicación personal del mismo que habla; el otro apelativo de «Hijo de Dios» no puede tener más que un sentido moral en correspondencia con el concepto de la paternidad universal de Dios. Sobre las cualidades sobrenaturales atribuídas a Jesús y los milagros físicos que le asignan los evangelios, se pasa tranquilamente por alto.

Estas son — aunque con notables y numerosas diferencias individualas ideas seguidas más comúnmente por los liberales protestantes, e quienes el no sospechoso Renán emite el siguiente juicio (referente e dos de ellos, pero fácilmente extensible a los otros): «Admiten, ciertae, un Jesús histórico y real; pero su Jesús histórico no es un mesías, e profeta, ni un judío. No se sabe lo que quiso; no se comprenden su ni su muerte. Su Jesús es un eón a su modo, un ser impalpable, inble. La historia pura no conoce seres de tal estilo».

205. En la Escuela Liberal resalta como el más eminente A. von nack (1851-1930) por sus muchísimas publicaciones, ora sobre el Nuevo amento, ora sobre los demás escritos de la literatura cristiana antigua, i que buena parte tiene un valor permanente. Respecto al Nuevo Tesento, sostiene que los Logia de que dependerían los evangelios de Ma-Lucas son obra del apóstol Mateo, estando compuestos hacia el año 50, cluso antes. El evangelio de Marcos sería muy poco posterior, y el de is, así como los Hechos de los Apóstoles, habrían sido compuestos por édico Lucas, discípulo de Pablo, no después del año 63. El IV Evangelio obra de Juan el Presbítero (§ 158), quien habría seguido en él la icion de Juan el Apóstol.

En su divulgadísimo libro La esencia del cristianismo (1900), Harnack me sus opiniones respecto a la vida y doctrina de Jesús, opiniones que merdan en gran parte con las de la Escuela Liberal: en el centro de octrina de Jesús estaría la idea de la revelación de Dios como padre, a base de la cual se habría desarrollado en Jesús primero la consciencia der Hijo de Dios y después Mesías; pero «cómo él llegara a la conscia de su fuerza y a la del deber y de su cumplimiento que exan ecuencia de aquella fuerza, es un secreto suyo y que ninguna psicoa puede explicaro. Los milagros de Jesús fueron distribuídos por Harc en cinco categorías, a fin de poder eliminarlos gradualmente por redimientos que recuerdan en parte los de Paulus y en parte los de uss. Esas categorías son: 1) milagros que constituyen un abultamiento hechos naturales; 2) milagros debidos a una proyección en lo con-o de preceptos, parábolas o procesos psicológicos varios; 3) milagros ginados como confirmación de profecías del Antiguo Testamento; nilagros obtenidos por la fuerza espiritual de Jesús; 5) milagros ajenos as precedentes categorías y cuya explicación es inalcanzable. En todo o, la verdadera doctrina religiosa de Jesús, despojada en absoluto de mas, sólo se habría mantenido pura y genuina durante la época aposca. Más tarde debió entrar bajo la influencia directa del pensamiento sofico helenístico, y de aquí surgirían los dogmas y las superestructuras eculativas.

206. No perienece a la Escuela Liberal, antes bien se declara adso a ella, un autor que alcanzó amplísima resonancia en el mundo cató-

lico latino y más restringida en el alemán protestante: hablamos de Efnesto Renán (1823-1892). Su famosa Vida de Jesús, que formaba parte de una Historia de los origenes del Cristianismo, apareció en 1863. La 13.º edición, publicada en 1867 con algunas modificaciones, permaneció como definitiva para las innumerables ediciones y traducciones sucesivas.

En la cuestión de las fuentes, Renán era relativamente conservador: Marcos representa para él el tipo primitivo de la tradición sinóptica y el texto más autorizado, dependiente de la predicación de Pedro, si bien la redacción que conocemos no corresponda precisamente a su forma original; Mateo estaría constituído por los Logia auténticos del apóstol Mateo, a los que se añadiría una colección de noticias biográficas sobre Jesús; el tercer Evangelio y los Hechos serían de Lucas, quien habría escrito después de la destrucción de Jerusalem del año 70. En la cuestión del 1 va Evangelio Renán, separándose de la crítica alemana, modificó sus ideas. En efecto, en la primera edición de su obra lo atribuyó al apóstol Juan, al menos en cuanto a la substancia, mientras en la 13.º edición supuso autor a un discípulo de Juan. En ambos casos concede particular valor histórico a este Evangelio (en completa oposición a la crítica alemana), aunque no considere auténticos los discursos en él contenidos.

No obstante esta crítica relativamente moderada, los resultados prácticos alcanzados por Renán son negativos, más negativos incluso que los de la Escuela Liberal y casi que los de Strauss. De Jesús, en efecto, sólo sabríamos con certeza «que ha existido. Que era de Nazareth en Galilea. Que predicó de un modo subyugador y dejó en la memoria de sus discípulos aforismos que les impresionaron profundamente. Los dos principales de sus discípulos fueron Cefas y Juan, hijo de Zebedeo. Suscitó el odio de los judios ortodoxos, quienes lograron que Poncio Pilatos, entonces procurador de Judea, le condenase a muerte. Fué crucificado extramuros de la ciudad. Se creyó poco después que había resucitado... Fuera de esto, está permitida la duda». Semejante duda se extiende a preguntas tan fundamentales como las siguientes: «¡Se consideró él mismo Mesías...? ¡Imaginó hacer milagros? ¡Se le atribuyeron mientras vivía...? ¡Cuál fué su carácter moral...?».

Este escepticismo programático no impidió, sin embargo a Renán escribir una biografía bastante voluminosa, extravendo sus materiales de diversas partes. Contrariamente a las biografías alemanas, que eran trabajos de biblioteca debidos a quienes no habían visto lugares ni costumbres, Renán escribió la suya durante la misión arqueológica que dirigió en Fenicia en los años 1860-61 y que le dió ocasión de visitar Palestina. En esta visita, la historia evangélica, «que de lejos parece vagar entre las nubes de un mundo irreal, adquirió cuerpo y solidez tales que me asombraron. El sorprendente acuerdo entre textos y lugares, la maravillosa armonía entre el ideal evangélico y el paisaje que le sirve de marco, fueron para mí una revelación. Tuve ante los ojos un quinto evangelio...».

En realidad, Renán recurrió muy poco a ese «quinto evangelio» por lo que concierne a la geografía histórica y mucho menos aún por lo que

toca a la arqueología (que, además, en su tiempo, estaban casi en la cuna), y cuando recurrió a él para ilustrar tales materias no se salvó de graves errores. De todos modos, quien ha visitado Palestina después de él, es decir, después de haberse verificado muchas e importantes excavaciones, y ha efectuado su visita con más tiempo, sosiego y comodidad que Renán, ha encontrado allí de cierto bastantes cosas, pero no un «quinto evangelio», al menos si la imaginación del visitante posterior estaba serena y tranquila. Pero Renán visitó el país de Jesús más como artista que como historiador, tomando como datos objetivos los que eran simples proyecciones subjetivas. Así, cuando exclamaba: «¡Para comprender esto es necesario haber estado en Oriente!», recurría en rigor a un argumento que en su época era imposible de comprobar para la mayoría de los eruditos, mientras que casi siempre se trataba de una importación ideal realizada en Oriente por Renán.

207. El método con que trató ese «quinto evangelio» es análogo al que empleó para tratar los otros cuatro. Siendo así que los datos seguros de la biografía de Jesús eran para él los poquísimos antes enumerados, no quedaba más recurso que apelar a la reconstrucción psicológica, la cual desde luego proporcionó a su libro otro muy diferente material, y material muy apropiado al carácter de que Renán había revestido a su biografiado.

Según dice, «hay quién quisiera hacer de Jesús un sabio, quién un filósofo, quién un patriota, quién un hombre de bondad, quién un moralista, quién un santo. El no fué nada de todo eso. Fué un encantador (charmeur)». Sin embargo, este «encantador» creó una religión, o, mejor dicho, no «una» sino «la» religión: «Jesús fundó la religión en la humanidad, como Sócrates fundó en ella la filosofía... Jesús fundó la religión absoluta, no excluyendo nada, no determinando nada, salvo el sentimiento»; si descendemos luego a más detalles, hallamos que «un culto puro, una religión sin sacerdotes y sin prácticas externas, fundada toda sobre los sentimientos del corazón, sobre la imitación de Dios, sobre la relación inmediata de la conciencia con el Padre celestial, eran las consecuencias de tales principios», o sea de los predicados por Jesús. Como todos ven, nos hallamos en substancia ante la figura de Jesús trazada por la Escuela Liberal que Renán rechazaba. Algunos decenios más tarde, Harnack había de presentar un Jesús muy poco diferente de aquél (§ 205).

También concuerdan en gran parte Renán y dicha Escuela en las ideas atribuídas a Jesús acerca de su propio ser y de los puntos fundamentales de su misión. «Jesús no expresó nunca la idea sacrilega de que él fuese Dios... — El es Hijo de Dios, pero todos los hombres son o pueden llegar a ser tales en grados diversos. Todos, cada día, debemos llamar a Dios nuestro padre... El título de «Hijo de Dios» o simplemente de «Hijo» vino a ser para Jesús un título análogo a «Hijo del Hombre» y, como éste, sinónimo de Mesías... — El título preferido por él era el de «Hijo del Hombre», título de humilde apariencia, pero en relación con las espe-

ranzas mesiánicas. Tal es el nombre con que se designaba a sí mismo, por lo que, en su boca, «Hijo del Hombre» era sinónimo de «Yo», expresión que le desagradaba usar».

En cuanto al elemento sobrenatural y milagroso de los evangelios, Renán hace desde el principio una neta declaración de método, a saber: quien estudia esos documentos «no debe preocuparse de edificar ni de escandalizar, de defender los dogmas ni de abatirlos»; sin embargo, a poco de esa declaración establece el siguiente axioma, al que atribuye toda la firmeza de un dogma laico: «que los evangelios son en parte legendarios, es cosa evidente, ya que están llenos de milagros y de sobrenatural». Por otra parte afirma que «se faltaría al buen método histórico si, cediendo demasiado a nuestras repugnancias..., quisiéramos suprimir los hechos que a los ojos de los contemporáneos aparecieron más notables», es decir, los milagrosos; antes bien es normal que se atribuyesen milagros a un innovador religioso como Jesús, hasta el punto de que «el mayor milagro habría sido que no los hubiese hecho». De todos modos, el Jesús de Renán, obligado por las circunstancias, «no se hizo taumaturgo sino bastante tarde y muy a desgana... — ... bien se puede creer que la reputación de taumaturgo no la tuviese, sino que le fuese impuesta. Si él no resistió mucho a admitirla, nada hizo, sin embargo, para favorecerla».

Llegando, no obstante, a la conclusión práctica, todos los milagros son eliminados por Renán recurriendo a los precedentes métodos, ora de Strauss, ora de Paulus, ora de Reimarus, que Renán aplica sirviéndose de su norma que «es necesario solicitar suavemente los textos». En primer lugar, «de cien relatos sobrenaturales hay ochenta nacidos enteramente de la imaginación popular»; los otros veinte que restan son eliminados apelando generalmente a la benignidad de Jesús, que equivalía a una excelente medicina porque «la presencia de un hombre superior que trate dulcemente al entermo y le asegure la curación con algún signo sensible, es a menudo un remedio decisivo». A la eficacia de una medicina tal se substraen, naturalmente, casos como la resurrección de Lázaro, para explicar el cual se proponen, a la vez, la hipótesis de un síncope pasajero y la de un amaño por parte de las hermanas de Lázaro, añadiéndose más tarde la hipótesis de un mal entendido (§ 493). En suma, Renán, incluso en la cuestión de los milagros evangélicos, estaba mucho más cerca de la reprobada Escuela Liberal de lo que él creía.

La incomparable belleza del estilo literario aseguró a la Vida de Renán una difusión mundial que las macizas y fatigosas Vidas alemanas no alcanzaron ni muy de lejos. Sin embargo, la docta Alemania, que antes de 1870 había parecido a Renán «un templo en que todo es puro, elevado, moral, bello y conmovedor», fué ingrata hacia su admirador de allende el Rhin, no tomando en serio su obra capital y continuando tranquilamente por su propia senda.

208. En 1901, W. Wrede dirigió un eficaz ataque contra la Escuela Liberal con su estudio sobre el «secreto mesiánico» en los evangelios.

La base de las especulaciones de aquella Escuela era especialmente el evangelio de Marcos, considerado el más antiguo y primitivo y también el más fiel en pintar el verdadero Jesús histórico, quien habría predicado una religión toda personal e interna, pero sin preocuparse — como querían especialmente los otros evangelios — de fundar una sociedad externa estable, sin esperar un reino visible de Dios y menos atribuirse ningún origen sobrenatural. Pero Wrede mostró que el Jesús de Marcos, si es histórico bajo ciertos aspectos, en otros no es menos «sobrenatural» que el de los evangelios restantes, estando igualmente encargado de una misión divina y con plena consciencia de su mesianidad desde el principio. Por eso Wrede supone que en el propio evangelio de Marcos, a la figura del Jesús histórico ha sido contrapuesta la del Jesús dogmático y el enlace entre ambas contrapuestas figuras ha sido obtenido mediante el artificio del «secreto» que Jesús habría conservado durante cierto tiempo a propósito de su calidad de Mesías.

Este retorno parcial a las conclusiones negativas de Bruno Bauer minaba lo poco de base objetiva que la Escuela Liberal había dejado a la historicidad de Jesús y a cuyo minúsculo resto de base se aferraba muchísimo. Pero era tanto más difícil a esta Escuela defenderse del nuevo asalto cuanto que la coherencia lógica no faltaba ciertamente en el estudio de Wrede (como no había faltado en los de Bauer), puesto que Wrede partía de los mismos principios filosóficos y aplicaba los mismos métodos críticos de la Escuela Liberal.

209. Pero cuando apareció el estudio de Wrede ya se había delineado e iba adquiriendo fuerza creciente otra tendencia que debía terminan

poniendo en grave aprieto a la Escuela Liberal.

En 1892, Juan Weiss, hijo del liberal conservador Bernardo (§ 204), había publicado un breve estudio acerca de La predicación de Jesús sobre el reino de Dios, trabajo que reapareció, muy ampliado, en 1900, y en el cual daba el máximo realce a un elemento que en las precedentes búsquedas sobre la biografía de Jesús y el cristianismo primitivo había sido sólo tocado de modo incidental y superficial: el elemento escatológico. En realidad ya se habían ocupado de escatología judaica Hilgenfeld (1857), Colani (1864), Weiffenbach (1873), Wolkmar (1882), Baldensperger (1888, 1892, 1903), y todos, salvo el primero, afrontaron el problema de las relaciones entre la enseñanza de Jesús y la apocalíptica contemporánea, resolviéndolo de varios modos. Juan Weiss, tornando sobre el tema, lo explicó considerando como quintaesencia de las doctrinas de Jesús las ideas escatológicas contenidas en la apocalíptica judaica de su época (§ 84 y sigs.). El Jesús histórico, decía Weiss en substancia, no había sido aquella

El Jesús histórico, decía Weiss en substancia, no había sido aquella especie de pastor protestante, esclarecido por el Iluminismo y nutrido de

doctrina kantiana que nos pintara la Escuela Liberal. Había sido hijo de su tiempo, compartido los conceptos y esperanzas de entonces, e incluso tomado en préstamo expresiones nacidas de aquellas esperanzas. Ahora bien: en tiempos de Jesús el mundo judaico esperaba con vibrante impaciencia una grandiosa intervención de Dios que destruyera de un golpe el imperio del mal, establecido sobre la tierra, v lo substituvese con una época de justicia, de paz y de felicidad. Esto constituía el «Reino de Dios», que debía efectuarse por medio del «Hijo del Hombre», concepto va mencionado en el libro canónico de Daniel y cada vez más desarrollado en los demás libros apócrifos de índole apocalíptica. Ese mismo reino habría sido, en substancia, el objeto de la predicación de Jesús. Pero Jesús, no pudiendo ni queriendo fundar semejante «Reino de Dios», se habría limitado a anunciar su inminencia, a modo de una súbita y grandiosa palingenesia. Al ver rechazado por los judíos contemporáneos su anuncio del «Reino de Dios», se habría convencido de que su muerte apresuraría el advenimiento del reino divino, que ella sería para él un puente que le permitiera pasar a la gloria mesiánica, que por lo tanto volvería luego él mismo, como «Hijo del Hombre» y Mesías, sobre las nubes del cielo para juzgar a los impios y a los justos y para inaugurar el reino eterno de estos últimos.

Penetrado por esta esperanza, y vibrando todo su ser en ella. Jesús habría predicado a la vez una doctrina moral, pero fué una moral provisional, subordinada por completo a la inminente palingenesia y que se podría comparar con el reglamento momentáneo establecido por gentes que se hallaran a bordo de un barco que se hunde o dentro de un palacio que arde, ya que, según Jesús, el mundo entero zozobraba y ardía. La verdadera moral estable, nunca predicada por Jesús, debía ser la del futuro reino.

210. El trabajo de Weiss había producido gran impresión sobre los doctos, pero la semilla sembrada por él no germinó propiamente hasta algunos años más tarde, quizá porque faltó al principio el valor preciso para sacar las últimas consecuencias de semejante hipótesis. Ésta, en realidad, si borraba totalmente la imagen de un Jesús espiritualista y moralizador pintada por la Escuela Liberal, la substituía con el retrato de un auténtico exaltado o, como se dijo entonces por eufemismo, de un «iluminado».

El mismo año en que apareció el ya citado estudio de Wrede se publicó también un Bosquejo de la vida de Jesús, cuyo autor, A. Schweitzer. partiendo de una investigación sobre el secreto de Jesús acerca de su mesianidad y futura pasión, contradecía en parte los resultados obtenidos por Wrede y en parte los desarrollaba e integraba. La idea fundamental del Bosquejo fué luego ampliada mucho por el propio Schweitzer con una historia de las investigaciones sobre la vida de Jesús, historia que tituló De Reimarus a Wrede (1906), y que reapareció en nueva edición

en 1913. En ella el autor, después de agudo y erudito examen de los precedentes sistemas, propugna en pleno el sistema escatológico.

Mientras Weiss había encontrado la idea escatológica únicamente en la doctrina de Jesús, Schweitzer la encuentra también como principio animador de toda su vida y conducta, lo que explica, según el último, la doble y contrapuesta figura de Jesús que Wrede hallara en Marcos y que correspondería a Jesús como predicador escatológico y a Jesús como actor escatológico. Jesús, como actor escatológico (aspecto en que correspondería al Jesús «sobrenatural» de Marcos), está convencido de su mesianidad, pero al principio quiere velarla con el «secreto» porque, según una opinión muy difundida, el esperado Mesías debía cumplir su carrera terrena desconocido y despreciado. Por eso Jesús predicaría recurriendo a parábolas, a fin de manifestar la verdad, pero sin poder ser bien comprendido. No obstante, el Reino tarda en venir, no apareciendo ni siquiera cuando Jesús envía los apóstoles en misión a las ciudades de Israel (Mateo, 10, 23). Entonces Jesús se convence de que la suprema «prueba» impuesta por Dios antes del advenimiento del Reino no está destinada a todo el pueblo, sino reservada a él solo, y con tal persuasión se encaminaba a Jerusalem para afrontar la muerte, seguro de que ella aportará la salvación provocando el advenimiento del Reino divino. Y, en efecto, ante sus últimos jueces Iesús revela abiertamente el secreto, afirmando ser el Mesías y siendo por ello condenado a muerte.

La substancia de esta teoría era, ya en 1903, detendida tan enérgicamente por un erudito, entonces perteneciente al campo católico, que llegaba a presentarla como conditio sine qua non para afirmar la existencia histórica de Jesús: «Si fuera cierto que todo lo que en el Evangelio expresa o supone la inminencia del juicio de Dios no es atribuíble al Salvador, casi toda la tradición sinóptica debería ser abandonada. La predicación de Cristo no es, en los tres primeros evangelios, más que una exhortación a prepararse al juicio universal que está para cumplirse y al Reino que está para advenir... El Evangelio no era el Evangelio, no era la «buena nueva» sino porque anunciaba ese advenimiento. Yo voy más allá y afirmo sin temor que Jesús no fué condenado a muerte más que por ese motivo. Si sólo hubiese predicado el reino de la caridad, Pilatos no habría encontrado en ello un grave inconveniente. Pero la idea del reino mesiánico, aunque en el Evangelio de Jesús quedase espiritualizada, no dejaba de implicar en un porvenir próximo una revolución general de las cosas humanas y la realeza del Mesías. Quitad del Evangelio la idea del gran advenimiento y la de Cristo Rey, y os desafío a probar la existencia histórica del Salvador, ya que habréis quitado todo sentido histórico a su vida y a su muerte (A. Loisy, Autour d'un petit livre, págs. 69-70).

Esta teoría, plenamente desarrollada en el acuerdo entre la doctrina

y la acción de Jesús («escatologismo consecuente»), transtornó las posiciones hasta entonces sostenidas por los críticos y muchísimos la aceptaron como la verdadera solución finalmente alcanzada en el problema de Jesús. En la lenta y conservadora Inglaterra encontró una inesperada calurosa simpatía. En los países católicos fué ampliamente difundida por la tendencia modernista, entre la que tuvo cordiales acogidas. Loisy, principal representante de tal tendencia, aunque no aceptando la teoría en todas sus partes (como hizo constar Schweitzer), tomó de ella muchísimos elementos, sobre todo respecto a la doctrina de Jesús, y los contrapuso a las conclusiones de Harnack en su célebre trabajo sobre L'Evangile et l'Église (1902), defendido después con el Autour d'un petit livre (1903). Los mismos elementos aplicó después metódicamente en sus comentarios al IV Evangelio (1903), al que negaba todo valor histórico, y a los evangelios sinópticos (1907-8), obras todas mucho más difundidas en los países latinos que en los alemanes.

211. Pasado el primer momento de entusiasmo comenzaron también las críticas sobre la nueva teoría.

La primera crítica fué sobre el método que la reciente teoría aplicaba a las fuentes evangélicas y que—aunque dirigido por normas diversas—se asemejaba mucho al ya aplicado por la Escuela Liberal. Los liberales habían pasado por alto de manera expeditiva cuanto los evangelios referían, no sólo sobre los milagros de Jesús, sino también sobre sus afirmaciones de mesianidad, sobrenaturalidad, filiación divina, etc. Todo ello, a su juicio, debía ser interpretado en sentido vago e inconsistente, o bien rechazado sin más, como hojarasca con que las sucesivas generaciones cristianas revistieran la figura del Jesús histórico. Los escatologistas hacían otro tanto, con la diferencia de que podaban y echaban fuera, como hojarasca también, cuanto los liberales habían conservado, a la vez que conservaban celosamente toda la hojarasca de los liberales. El camino era el mismo, aunque recorrido en sentido inverso.

En realidad, los evangelios, si atribuyen a Jesús la predicación del inminente Reino de Dios, le atribuyen al mismo tiempo y en el mismo plano el propósito de fundar una religión precisa, de constituir una estable sociedad visible, de poner a su frente personas elegidas por él mismo, de prescribirle ritos religiosos bien definidos y que debían observarse escrupulosamente en el futuro, de proporcionar a esa religión un código moral nuevo y muy distinto de todos los demás, de haber cuidado de la formación de discípulos con la mira precisa de propagar ilimitadamente tal sociedad, y, en suma, atribuyen a Jesús el haber hecho, además de éstas, otras muchas cosas que presuponen inevitablemente una estabilidad duradera de su sociedad visible. Es evidente que una persona que espera — como el Jesús de los escatologistas - el hundimiento del mundo entero de un día a otro y de una hora a otra, no tendría tiempo ni ganas de mirar tan profundamente en el futuro hasta el punto de preocuparse de lo que sucederá en las venideras generaciones y de fundar una sociedad para ellas. Ni aquellas generaciones ni tal sociedad podrían llegar a existir, puesto que el mundo va a caer a pedazos al día siguiente.

Esta consideración elemental fué admitida francamente por los mismos escatologistas, quienes, en coherencia con sus principios, eliminaron la escatologistas, quienes, en coherencia con sus principios, eliminaron la dificultad podando y negando todas las afirmaciones evangélicas en cuestión. Nada, a su juicio, habría en ellas que pudiera referirse realmente al Jesús histórico: todas serían creaciones del cristianismo primitivo, falsamente atribuídas a Jesús. Esta poda no se limitó a aforismos y dichos aislados atribuídos a él, ya que mediaban también las parábolas a que Jesús recurría tan frecuentemente en sus predicaciones, y que de modo más o menos explícito revelaban la idea de una estabilidad duradera preanunciada por Jesús respecto a sus instituciones. Por ello, las parábolas evangélicas fueron sometidas — especialmente por parte del liberal radical Jülicher, seguido de Loisy (§ 360, nota segunda) — a un metódico trabajo de desarticulación que, después de aislar en ellas el núcleo originario verosímilmente atribuíble a Jesús, rechazaba los antedichos preanuncios de estabilidad como añadiduras interpoladas por la tradición sucesiva.

En conclusión, los escatologistas, como los liberales, «extraían» de los

evangelios una particular figura suya de Jesús, repudiando todos los rasgos ofrecidos por los evangelios cuando no se ajustaban a tal figura. Ahora bien: ¿qué garantía podía asegurar que esta selección de los escatologistas fuese menos arbitraria y subjetiva que la de los liberales?

212. A esta preliminar crítica de método se añadió pronto otra, más grave: la de la argumentación histórica. Como la base de la teoría escatológica eran las ideas apocalípticas predominantes en tiempos de Jesús, estas ideas se convirtieron en objeto de nuevos y más cuidadosos estudios; se buscó si verdaderamente el judaísmo de la época de Jesús estaba realmente en ansiosa espera del inminente fin del mundo y de una palingenesia total; si tales ideas, testimoniadas aquí y allá por apócrifos aducidos, representaban un estado de ánimo asaz difundido y predominante o eran únicamente patrimonio de una minoría numérica y moral; si al lado de estas ideas, que podían considerarse de extrema izquierda, no habría acaso otras

que debieran ser asignadas al centro o a la derecha.

Los escatologistas se habían limitado en sus investigaciones a estudiar los apócrifos apocalípticos (§ 84 y sigs.), prescindiendo casi en absoluto de la inmensa tradición rabínica, cuyos primeros datos son anteriores o con-temporáneos a la Era cristiana. Tal negligencia en las indagaciones podía ser tanto más dañosa cuanto que los nuevos estudios habían hecho ver lo mucho que el método didáctico de Jesús se asemejaba al de los rabinos de su época. Así, pues, para conocer bien el pensamiento de éstos, se in-vestigó a fondo en el vasto mar de los escritos rabínicos, siendo todos los demás trabajos en este sentido superados por el voluminoso Comentario al Nuevo Testamento, obra de (Strack y) Billerbeck (vols. 1-1V, 1-2; 1922-1928), obra que ilustra cada pasaje neotestamentario con todos los textos relativos a él que existen en el Talmud, en los Midrashīm y en los demás escritos rabínicos, añadiéndose estudios separados sobre los temas más importantes. Tal comentario halló una acogida muy fría y casi hostil por parte de los

escatologistas, por razones bien comprensibles.

De estas nuevas contribuciones a tal estudio resultó que la teoría escatológica había simplificado y generalizado las cosas en exceso. Es cierto que en algunos apócrifos, como en la Asunción de Moises, que se remonta aproximadamente al año 10 d. de J. C., se identifican Reino de Dios, mesianismo y escatología y se espera de un momento a otro su actuación violenta en medio de una catástrofe mundial. Pero tales visiones constituían el patrimonio y el consuelo de personas desconfiadas en el orden religioso y desesperadas en el político, que no veían otro camino de salida de las tristes condiciones del judaísmo contemporáneo sino el de una destrucción total seguida de la palingenesia. Pero el propio carácter radical de tales creencias induce a pensar que no podían representar la opinión predominante y común, la cual, en efecto, se refleja, ora en otros apócrifos, ora, particularmente, en las sentencias del Talmud y de los Midrashīm. Los más opinaban que el mundo o «siglo» presente, todo maldad y miseria, debía ser substituído por un futuro de justicia y felicidad, llamado en hebraico el «siglo venidero»; pero este siglo futuro no era la época del Mesías, como ya se creyera en el pasado Israel y como continuaban crevendo los mesianistas políticos más fervientes, sino que era el reino de la retribución individual después de la muerte, el glorioso reino de los cielos en el que serían acogidos los fieles israelitas después de la resurrección y el juicio universal.

Entre los dos «siglos» opuestos, el presente y el futuro, mediaba a modo de puente la época del Mesías, que sería de júbilo y triunfo para Israel. En cualquier caso, este triunfo mesiánico era diferente en absoluto del «siglo» futuro y pertenecía rigurosamente al «siglo» presente, en el que constituiría una era particular: la de los «días del Mesías». Respecto a la duración de tal era existían diversas opiniones, desde la de Rabbi Aqiba, que la limitaba a cuarenta años, hasta la de Rabbi Abbahu, que la extendía a siete mil. La opinión más común se inclinaba a los dos mil años. Pero la era mesiánica constituía siempre un período estrictamente histórico, no eterno; estrictamente terrenal, no ultraterreno, si bien para los israelitas que la hubieran conseguido aquella era constituiría una desviación del pésimo «siglo» presente y un preludio del futuro «siglo» feliz.

213. Si se confronta esta concepción mesiánica de los rabinos, predominante en los tiempos de Jesús, con cuanto los evangelios refieren acerca de la predicación de éste, se encuentra, no ya una semejanza en la doctrina moral y religiosa, sino también una correspondencia en la distribución de los tiempos. También Jesús contrapone al «siglo» presente, de maldad, el futuro, de gloria, en el que los elegidos participarán después de la resurrección en el reino de los cielos que les prepara su Padre. Además, distingue netamente entre el «siglo» futuro y la era del Mesías, la cual pertenece al «siglo» presente, debiendo desenvolverse en este

mundo y continuar en él durante un período histórico indeterminado, pero largo desde luego, puesto que Jesús, para conservar establemente su sociedad mesiánica, establece las ya citadas normas de indefinido vencimiento.

No resulta diversa la opinión de la plebe que en un momento solemne de la actuación mesiánica de Jesús le aclama públicamente así a su entrada en Jerusalem: ¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el reino venidero de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas! (Marcos, 11, 9-10). De estas aclamaciones parece desprenderse con toda evidencia que aquella turba esperaba también de Jesús un reino político (véase Juan, 6, 15), y aunque en esto estaba muy lejos del pensamiento de Jesús (Hechos, 1, 6-8), no obstante en ambos casos se trataba siempre de un reino visible, terreno, del «siglo» presente, no de un reino invisible, celestial, del «siglo» futuro. Y sin duda esta opinión del pueblo estaba en armonía con la de los escribas y fariseos, sus maestros autorizados, y no con la de los extremistas apocalípticos y la de los celotas (§ 83), que, desesperando del «siglo» presente, esperaban la palingenesia en el advenimiento milagroso del «siglo» celestial.

Estas y otras muchas objeciones alegadas a base de documentos históricos a los secuaces de la teoría escatológica, provocaron numerosas réplicas y discusiones, disipando en parte el entusiasmo inicial con que fué acogida la teoría. De todos modos, ésta aun sigue siendo la predominante, sin que aparezcan por ahora perspectivas de otras hipótesis orgánicas que

la substituyan.

214. Entretanto se delineaba ya entre los eruditos una nueva corriente, la cual, más que concentrarse sobre la vida y enseñanza del propio Jesús, hacía objeto de sus investigaciones el cristianismo primitivo y especialmente a San Pablo.

Consolidábase ya — contra las afirmaciones del antiguo luteranismo — la creencia de que cuanto sabemos acerca de los hechos de Jesús nos ha llegado a través de la tradición de la Iglesia primitiva y de que las mismas fuentes evangélicas escritas no son sino documentos de aquella tradición (§ 112). Pareció, pues, necesario investigar cómo se formó aquel mundo espiritual que nos transmitieran los evangelios, cuáles fueron en él los elementos originales y cuáles los importados, y cuánto de lo que parecía típicamente cristiano podía eventualmente ser una infiltración en Palestina de conceptos no palestinenses. Al proponerse tales búsquedas, la nueva tendencia no pretendía tornar a los métodos de la Escuela de Tubinga (§ 200 y sigs.), ya que ésta, en efecto, se había recluído en el mundo del cristianismo primitivo, estudiando sus presuntos contrastes internos, sí, pero ignorando del todo las influencias ejercidas sobre él desde fuera. Ahora, en cambio, se quería precisamente hallar esas influencias, realizando una comparación metódica entre el cristianismo primitivo y las demás religiones contemporáneas o anteriores a él, aunque hubicsen nacido fuera de Palestina. Tales eran los criterios del método de la historia comparada de las religiones.

En realidad, ya se había afirmado antes la existencia de influencias exteriores sobre el cristianismo primitivo, pero generalmente se las limitaba a algunos conceptos y términos de la filosofía griega. Ahora, en cambio, se buscaron también las influencias de las religiones helenísticas, en especial de sus cultos mistéricos, y, más remotamente, las influencias de las religiones orientales, ya que cabía que el sincretismo religioso que imperó en el helenismo anterior y contemporáneo al cristianismo y que había asimilado variados conceptos de procedencia oriental, pudiese haber introducido algunos de sus conceptos en el cristianismo naciente, influyendo sobre él, o directamente, o más bien mediante el judaísmo tardío de la Diáspora y hasta de Palestina.

Varios fueron los campos investigados que proporcionaron conocimientos enteramente nuevos. Entre los numerosos estudios aparecidos baste señalar aquí los de Franz Cumont sobre la religión de Mitra (1896. 1900) y sobre las religiones orientales en el Imperio romano (1906); los de R. Reitzenstein sobre el hermetismo (1904), sobre las religiones mistéricas helenísticas (1910) y sobre el misterio de redención iránico (1921); los estudios sobre el mandeísmo de W. Brandt (1889. 1893. 1910, 1912. 1915), de M. Lidzbarski (1900, 1905, 1915), de L. Tondelli (1928); los estudios sobre el gnosticismo, de W. Bousset (1907), de E. de Faye (1913) y de F. C. Burkitt (1932). Pero muy limitadas, inciertas a menudo y aun a veces del todo arbitrarias fueron las conclusiones deducidas del cotejo de estas religiones orientales con el cristianismo. No fué evitado el natural peligro de afirmar una identidad de substancia donde sólo existía una vaga correspondencia de forma, ni aquel otro peligro cronológico más grave aún: el de considerar como informando el cristianismo lo que era informado por el cristianismo.

Este último caso se dió respecto al mandeísmo, que algunos eruditos juzgaron, a primera vista y precipitadamente, como una fuente de la teología del 1v Evangelio, mientras hoy, enfriados los primeros fervores, se opina comúnmente que la extraña secta de los mandeístas ha sido ampliamente influenciada por el cristianismo y no al contrario (§ 171).

215. Pero el tema preferido por los eruditos de la historia de las religiones comparadas ha sido San Pablo. considerado prácticamente como el verdadero fundador del Cristianismo, o al menos como el artífice de su estructura conceptual. Esta estructura tendría muy pocos elementos originales y muchos, en cambio. extraídos de las diversas religiones orientales y aplicados, con ligeras adaptaciones, al Jesús idealizado, o sea al Cristo y a la doctrina que se le atribuye. Tales serían el concepto de Cristo como «hombre del cielo» (I Corintios, 15, 47), que se habría tomado del mito oriental del «Hombre primigenio»; muchos conceptos mistéricos, especialmente respecto al bautismo y la Eucaristía; y otros sobre la gracia y el Espíritu. Se buscaba, en substancia, a propósito de San Pablo. lo que se podría llamar un «cristianismo precristiano», o sea anterior a Jesús.

A esta tendencia se opuso netamente, entre otros, Schweitzer (§ 210), quien en una nueva historia de las investigaciones sobre San Pablo (1911) y más tarde en un estudio sobre la mística del apóstol (1930) se afirmó en su teoría escatológica, aplicándola también a San Pablo. Y ante la alternativa de una dependencia del pensamiento cristiano respecto al judaísmo o al helenismo se declaró resueltamente por el primero de ambos términos. Por el contrario, Loisy, en un estudio sobre los misterios paganos y el misterio cristiano (1919), admitía una vasta influencia de las religiones mistericas helenísticas sobre el cristianismo a partir de San Pablo.

En realidad, Schweitzer, en el terreno práctico, había demostrado saber mirar más profundamente que Loisy, ya que supo prever que el método histórico-comparativo, engolfándose en la búsqueda del «cristianismo precristiano», acabaría por negar la existencia histórica de Jesús. Y tuvo razón, porque también esta vez prevaleció el desarrollo inevitable de una lógica rigurosa. Como ya Bruno Bauer, llevando a sus últimas consecuencias los principios de Strauss y de la Escuela de Tubinga, había terminado negando la historicidad de Jesús (§ 202), así también ahora, basándose en ciertos principios del método histórico-comparativo, pero en especial de los postulados filosóficos predominantes a partir de Reimarus, se dedujo que Jesús no había existido jamás.

216. En realidad, los nuevos negadores no pasaban de parecer meros aficionados en medio de los especialistas, ya que no exhibían las cartas credenciales de alguna nueva exégesis que salvasen - como quería la corriente — al hombre Jesús después de haberlo «purificado» de todo elemento divino. Por el contrario, estos enfants terribles se apresuraban a sostener la tesis opuesta y en vez de salvar al hombre Jesús querían salvar el «dios» Cristo, prefiriendo un «dios» hegeliano a un hombre histórico. Y, sin embargo, podían presentar una credencial, y muy autorizada, puesto que se la suministraban los mismos escatologistas. Ya hemos visto, en efecto, que Loisy, volviéndose contra quien negaba que Jesús estuviera en una anhelosa espera del fin del mundo, desafiaba al negador a probar la existencia histórica de Jesús (§ 210). Ahora bien: el desafío fué literalmente aceptado, y como los recién llegados no estaban convencidos de las pruebas aducidas por los escatologistas para acreditar que Jesús vivió en anhelosa espera del fin del mundo, negaron en consecuencia que Jesús hubiese existido. ¿Qué escatologista hubiese podido acusarles de no tener lógica?

Ya a fines del siglo xix algunos holandeses, como A. Pierson, A. Loman y algún otro, se habían adentrado en el camino de negar la existencia histórica de Jesús, pero sin obtener resultados apreciables. Otro tanto sucedió al alemán A. Kalthoff (1902), quien se atenía a los principios de Bruno Bauer. En Inglaterra, J. M. Robertson, en varias publicaciones aparecidas de 1900 en adelante, sostenía que Jesús era objeto de un viejo culto del pueblo hebraico, identificable con un mito basado sobre el antiguo Josué. Un americano, W. B. Smith — que sin embargo escribió en

alemán — publicó en 1906 una obra con el significativo título de El Jesús precristiano, en la que investigaba la existencia del culto de un Jesús hasta fucra del pueblo hebraico. El mismo año, P. Jensen, eminente asiriólogo, en una voluminosa obra, opinaba que la figura de Jesús, como la de Moisés y de otros personajes del Antiguo Testamento, era un simple episodio de la vasta epopeya mítica del Gilgamesh babilónico. Finalmente, a partir de 1909, el alemán A. Drews publicó dos grandes volúmenes titulados El mito de Cristo, y más tarde, mediante otros escritos y una fervorosa actividad oratoria, trató de divulgar y de convertir en sistema la negación de la historicidad de Jesús. Su sistema empleaba ampliamente las ideas de Robertson (Jesús = Josué) y de Smith (influencia de conceptos paganos sobre el cristianismo).

La mezquindad, tocante en lo frívolo, de semejantes reconstrucciones históricas no merecía la refutación de los especialistas; pero, no obstante, la vehemente actividad de Drews suscitó vivas cóleras y animosas polémicas. Desde el punto de vista de la argumentación histórica, tales polémicas resultaban injustificadas, como lo serían las dirigidas contra quienes negasen la historicidad de Sócrates o de Julio César, ya que a tales negaciones sólo cabría darles, como única digna, la respuesta del silencio. Pero en el caso de Drews y de sus colegas mediaban principios filosóficos que ellos compartían plenamente con sus adversarios.

En substancia, el grupo de Drews objetaba así a sus antagonistas: Vosotros negáis que Jesús haya sido Dios y obrado milagros, y tenéis perfecta razón. Pero, ¿no veis que el Dios Jesús es atestiguado en los escritos neotestamentarios con una precisión y nitidez no menores y acaso mayores que el testimonio del hombre Jesús? ¿No veis que las dos figuras, la del Dios y la del hombre, están tan intimamente unidas que no cabe separarlas recíprocamente? Las dos figuras, históricamente, quedan iluminadas por la misma luz documental; luego, si aceptáis al hombre Jesús, no podéis rechazar, apoyándoos en postulados filosóficos, al Dios Jesús. Por lo demás, la experiencia se inclina a nuestro favor, ya que todos los intentos hechos desde Reimarus en adelante para salvar al hombre Jesús abandonando al Dios Jesús han fracasado, evidentemente porque seguían un camino equivocado. Por eso nosotros seguimos un camino inverso, abandonando al hombre Jesús, o, mejor dicho, relegando igualmente al hombre y al Dios a la esfera de lo irreal. Obrando así, estamos mucho más de acuerdo con la historia que vosotros, que os veis forzados a admitir la monstruosa absurdidad de que rígidos monoteístas como San Pablo y los primeros cristianos, procedentes del judaísmo, adorasen como ser sobrenatural v divino a un hombre muerto pocos años antes y conocido personalmente por muchos de ellos. Nosotros, en cambio, establecemos un simple proceso de encarnación ideal, afirmando que aquellos primeros cristianos velaron de existencia terrena una idea religiosa suya, como ha sucedido otras veces en la historia de las religiones.

El razonamiento, como argumento ad hominem, era de una lógica

perfecta. De aquí el encono y las disputas de los adversarios, a quienes no gustaba aparecer ilógicos e inconsecuentes.

217. Durante estas polémicas, después de la guerra mundial, se ha dibujado respecto a la crítica de las fuentes evangélicas una nueva tendencia que ha tomado el nombre de Método de la historia de las formas (formgeschichtliche Methode).

Los partidarios de este método, alemanes en su mayoría (K. S. Schmidt, 1919; M. Dibelius, 1919 y sigs.; R. Bultman, 1921 y sigs.; M. Albertz, 1921; G. Bertram, 1922 y sigs.; etc.), se proponen unicamente un objetivo críticoliterario, a saber: indagar cómo se formaron y transmitieron los primeros relatos referentes a Jesús, antes aún de que fueran trasladados a textos escritos. A tal efecto, someten a análisis las «formas», o sean los tipos literarios incorporados a aquellas narraciones y que eran de índole religiosa popular (como el cuento, el apotegma, el paradigma, etc.). Estos eruditos admiten que el material de los evangelios, antes de ser puesto por escrito, formó parte de la catequesis eclesiástica (§ 112) y estuvo en estrecha relación con el culto cristiano, por lo que tuvo una vida y un desenvolvimiento propios, así como reconocen que el Jesús presentado por la antigua tradición cristiana es desde el principio un ser sobrenatural y objeto de adoración religiosa. No se ocupan, pues, directamente de la biografía de Jesús, sino sólo de sus preliminares, o sea del material evangélico relativo a esa biografía. Con todo, las salidas del campo estrictamente crítico-literario hacia el biográfico-constructivo son inevitables y significativas. Por eso se entrevé como resultado la creación de una teoría que tiene muchas relaciones con la de Strauss (§ 199): la realidad histórica de Jesús es habitualmente admitida, pero las narraciones evangélicas respecto a él son consideradas como una elaboración de la primitiva comunidad cristiana, elaboración, no ya mítica, como juzgara Strauss, sino de índole religiosa popular y conservando, aquí y allá, algunos elementos de objetividad histórica, aunque hoy se estime difícil extraer con precisión esos elementos históricos para emplearlos en una biografía de Jesús.

Este escepticismo, desde luego, no es una prerrogativa del método histórico-formal, sino que cada vez se difunde más entre los secuaces de otras tendencias. No representa una excepción seria R. Eisler (§§ 181, 189), quien, en una voluminosa publicación con el título griego de Jesús, rey que no ha reinado (2 vols., 1929-30), presenta con toda seguridad y precisión un Jesús revolucionario, insurrecto a mano armada y condenado legalmente a muerte por los romanos. Sucesivamente, en su estudio sobre El enigma del cuarto evangelio (1938) traza una biografía no menos minuciosa de Juan Evangelista. Los doctos de todas las tendencias juzgan ambas obras como novelescas, especialmente en su parte constructiva, sin que veamos nada que mitigar sobre semejante juicio.

Por lo tanto, hoy el campo está prácticamente dividido entre la escuela escatológica, la histórico-comparativa y la mitológica, pudiendo per-

tenecer indistintamente a cualquiera los que aplican el método de la historia de las formas. Quedan algunos rezagados de la Escuela Liberal, que despiertan escasa atención. La escuela histórico-comparativa ha abandonado sucesivamente algunas hipótesis en las que al principio había depositado confianza, como la antes mencionada (§ 214) sobre el mandeísmo. En cambio la teoría mitológica ha tenido un vigoroso mantenedor en el francés Couchoud, que ha contendido especialmente con los escatologistas.

218. En su vibrante estudio sobre El misterio de Jesús (1924) se dirige sobre todo al principal de los escatologistas, Loisy, a quien profesa gratitud por cuanto le ha enseñado, pero en quien encuentra falto de justificación su empeño de adherirse a la existencia histórica de Jesús. A la tesis de Loisy, según la cual el cristianismo surgió de la deificación del hombre Jesús, Couchoud opone esta objeción: «En muchas regiones del Imperio era cosa factible deificar a un particular. Pero había al menos una nación en que era imposible: la judaica. Los judios adoraban a Yahvé, único Dios, Dios transcendente, inefable, cuya efigie no se reproducía, cuyo nombre no se pronunciaba, que estaba separado de todos los seres por abismos de abismos. Asociar a Yahvé un hombre de cualquier género habría constituído el sacrilegio y la abominación supremos. Los judios honraban al emperador, pero se dejaban despedazar antes que confesar que el emperador era un Dios, e igualmente se habrian dejado despedazar si hubiesen sido obligados a decir lo mismo del propio Moisés. ¡Y el primer cristiano cuya voz nos llega, un hebreo hijo de hebreos (San Pablo), habría de asociar un hombre a Yahvé como lo más natural del mundo? Este es un milagro que no puedo aceptar. — Hubiera sido frivolo oponerse a la apoteosis del emperador hasta afrontar el martirio para luego substituirla con la apoteosis de uno de sus súbditos. — ¡Acaso pudo decir Pablo refiriéndose a un artesano: «Quien invoque su nombre será salvado» (1) y «Todas las rodillas se doblarán ante él» (2), cuando la Escritura dice esto de Dios? ¡Aquel constructor de tiendas (tal era el oficio de San Pablo) habría de atribuir a otro carpintero ambulante la obra de los seis días, la creación de la luz y de las aguas, del sol y de la luna, de los animales y del hombre, de los Tronos, de las Dominaciones, de los Principados y de las Potestades de los ángeles y del mismo Satanás? ¡Acaso ha confundido a un hombre con Yahvé?». Es pues, inadmisible, por razones históricas, que el Cristo del cristianismo sea el hombre Jesús deificado. ¿Será entonces verdadero dios y verdadero hombre a la vez? También esto es inadmisible, pero no por razones históricas, sino filosóficas, ya que, en efecto, el concepto de hombre-Dios «es un concepto prekantiano, e incluso penetró en grandes espíritus, como San Agustín, Santo Tomás y Pascal, pero hoy es inadmisible... Se ha producido una lenta evolución del

⁽¹⁾ Romanos, 10, 13; comp. Joel, 2, 32.

⁽²⁾ Filipenses, 2, 10; comp. Isaias, 45, 23.

entendimiento a la que presumo que Kant contribuyó en algo». (Que Kant contribuyó, y más aún Hegel, es indudable, pero Celso era también prekantiano y, como vimos (§ 195), hacía igual razonamiento que Couchoud.) No queda, pues, más que recurrir a la hipótesis opuesta a la de Loisy, y Couchoud la acepta concluyendo que «Jesús no es un hombre progresivamente divinizado, sino un Dios progresivamente humanizado».

219. Loisy contestó ocasionalmente al ataque de Couchoud de manera seca y despectiva, declarando, entre otras cosas: «Nosotros no hemos tomado nunca por lo trágico las especulaciones de los mitólogos». Pero que el ataque encerraba en realidad algún elemento trágico se revela en los últimos escritos de Loisy, El nacimiento del Cristianismo (1933) y las Observaciones sobre la literatura epistolar del Nuevo Testamento (1935), que refuerza el anterior. En estos escritos acentúa cada vez más su escepticismo histórico sobre la biografía de Jesús y pasa a justificar este escepticismo con una crítica cada vez más radical de las epístolas de San Pablo.

Tal escepticismo se expresa en estos términos: a Resignémonos a saber unicamente que en la época en que Poncio Pilatos era procurador de Judea, quizá hacia el año 28 ó 29 de nuestra era, quizá un año o dos antes, surgió un profeta en Galilea, en la región de Cafarnaum. Se llamaba Jesús... Este Jesús era del más humilde origen. No es probable que el nombre de su padre, José, y el de su madre, María, fueran inventados por la tradición. Algunos hermanos que tenía gozaron de autoridad más o menos considerable en la primitiva comunidad. Sin duda había nacido en algún burgo o aldea donde se le vió al principio enseñando». Nótese lo semejantes que son estas palabras a las que ya oímos a Renán sobre el mismo tema (§ 206). Pero mientras Renán no se atuvo en la práctica a su escepticismo, Loisy, en cambio, sí.

Jesús no habría tenido tiempo de desarrollar una larga actuación, ya que su predicación en Galilea «no pudo durar mucho: sería darle un término excesivo decir que se prolongó por algunos meses», después de lo cual vinieron el viaje a Jerusalem y la muerte. Pero esta figura de Jesús así aminorada tiene en contra—como hacía notar Couchoud—el testimonio de San Pablo, que a menos de veinte años de distancia de la muerte de Jesús hace de este hombre un ser divino, autor de la redención humana, de la gracia universal, de la Eucaristía y de los misterios cristianos de salvación. De modo que o es falsa la figura de Jesús delineada por Loisy, o falso el testimonio de San Pablo. Loisy elige, naturalmente, la segunda alternativa.

Antes había admitido la autenticidad substancial de las epístolas de San Pablo, asignándolas al período comprendido entre los años 50 y 61, pero después, para rehuir la antedicha objeción, sólo mantiene nominalmente lo asignado, abandonándolo en realidad, ya que descompone cada epístola en gran cantidad de fragmentos, de los que sólo considera como de San Pablo una parte mínima, declarando interpolados los fragmentos

más amplios y sobre todo más embarazosos para su teoría, atribuyéndolos a una «gnosis mística» de fines del siglo 1. Después de largos tanteos, acaba declarando falso e interpolado incluso el molesto pasaje en que San Pablo atribuye a Jesús la institución de la Eucaristía (I Corintios, 11) (§ 548).

220. Loisy tuvo un predecesor en este nuevo radicalismo aplicado a San Pablo: Henri Delafosse. Bajo este nombre, uno de los varios seudónimos de Joseph Turmel, éste publicó en una colección editada por Couchoud (es significativa la relación entre estos dos eruditos) algunos folletos (1926 y sigs.) en que también anatomiza las epístolas de San Pablo, conservando como auténticos breves pasajes y atribuyendo casi todo lo demás a Marción, quien habría escrito hacia el año 150. Turmel, siempre con el seudónimo de Delafosse, ha realizado análogo trabajo con las epístolas de Ignacio de Antioquía (1927), declarándolas de origen marcionita, y con la de Policarpo, declarándola interpolada. Las conclusiones de Turmel, salvo la atribución a Marción, son compartidas y ampliamente utilizadas por Loisy.

Pero si Loisy tuvo en esto un predecesor, no parece que haya tenido secuaces. Incluso sus antiguos discípulos se han negado a seguirle en ese radicalismo. En Italia se ha escrito: «Hablemos claro. Alfredo Loisy ha dejado una huclla imborrable en la critica religiosa del siglo veinte con su critica de los Sinópticos, condicionada en especial por el esfuerzo de aislar la aportación paulina a la tradición evangelica, sobre todo a la de Marcos. Si ahora el Pablo histórico, el Pablo de las epistolas, se evapora en nuestras manos y se pierde en las brumas de las especulaciones gnósticas del siglo segundo, la critica de los evangelios (a la que los papiros están imponiendo límites cronológicos cada vez más precisos) (esto es muy exacto: véase § 160) ha de rehacerse; y ha de rehacerse, en todo caso, más en conformidad a la tradición ortodoxa. ¡Hermoso resultado, en verdad, de tantas excomuniones!» (E. Buonaiuti, en Religio, enero de 1936. pág. 67).

Análogamente ha sucedido en Francia, donde M. Goguel y Ch. Guignebert han rechazado las últimas conclusiones de Loisy, aunque ambos acepten la teoría escatológica y le deban muchas cosas. Goguel ha publicado una Vida de Jesús (1932) seguida de un estudio sobre La fe en la resurrevción de Jesús en el cristianismo primitivo (1933). En la biografía predomina la idea escatológica aunque se halle algún rasgo procedente de la Escuela liberal. En el estudio sucesivo, negada la realidad histórica de la resurrección, se trata de explicar cómo surgió la creencia en ella. Guignebert ha publicado en 1933 un Jesús en el que sigue casi siempre paso a paso al Loisy del antiguo estilo y se muestra mucho más radical que Goguel.

Pero también esta vez torna la cuestión ya mencionada a propósito de Bruno Bauer y de los mitólogos recientes: la de saber si desde el punto de vista de la coherencia crítica y de la dialéctica consecuente — no

ya de la documentación histórica — Loisy, maestro, se encuentra mucho más en regla que sus discípulos recalcitrantes. La lógica tiene sus leyes férreas, que impelen hasta las últimas consecuencias una vez que se han establecido algunos principios. Así, cuando se establece que de los evangelios debe resultar un Jesús visionario escatológico y a tal fin se desmenuzan los sinópticos y se rechazan la mayoría de sus fragmentos a la vez que todo el IV Evangelio, cuando en esta labor están perfectamente de acuerdo maestro y discípulos, y cuando, en fin, el maestro observa que tal trabajo no sirve de nada si no se extiende también al irreductible San Pablo tradicional (por cuyo motivo lo extiende también a él), cualquier persona razonadora opinará que, desde el punto de vista de la coherencia, el maestro tiene razón al seguir derechamente la senda que se ha trazado, mientras los discípulos que no lo hacen así son ilógicos, ya que se paran a medio camino por un conservadurismo injustificado.

221. Mas aun cabe hacer otra pregunta: ¿Ha llegado Loisy verdaderamente a las últimas consecuencias de sus principios? En su larga actividad científica se observa claramente una continua acentuación de su radicalismo, ya que ha rectificado sucesivamente otras opiniones menos demoledoras antes profesadas (1). En todo caso, son más radicales que él los mitólogos colegas de Couchoud cuyas negaciones Loisy rechaza. Cierto que entre Couchoud, que niega la existencia histórica de Jesús, y Loisy, que la afirma, media un abismo. Pero es un abismo más teórico que práctico. ¿A qué se reduce en la práctica el Jesús histórico de Loisy? A un joven galileo visionario que predicó por dos o tres meses y que murió ajusticiado en Jerusalem. No se sabe otra cosa (§ 219). Es, pues, una sombra, un mero fantasma que el menor soplo de viento podría desvanecer; pero Loisy no quiere dar ese soplo y prefiere recurrir al expediente de pulverizar las epístolas de San Pablo antes que desvanecer el fantasma. El recurso es coherente pero desesperado, y precisamente por ese su carácter de desesperación no ha sido imitado ni lo será. ¿No sería, pues, más fácil, y en especial más lógico, dar el soplo decisivo y desvanecer esa sombra del Jesús histórico como ha hecho Couchoud?

Cierto que Loisy, seguido del fiel Guignebert, ha contestado a Couchoud que la hipótesis de éste tiene el defecto «de no explicar el origen del cristianismo». Pero a Couchoud le cabe replicar a su vez si la sombra del Jesús histórico sostenida por Loisy puede realmente explicar el origen del cristianismo o si al menos lo explica mejor que la idea religiosa matizada de historicidad por la que opta Couchoud. Y aun puede añadir que, aunque el origen del cristianismo no quede explicado en su hipótesis de que Jesús no ha existido nunca, éste sería un caso más entre los muchos en que la historia debe recurrir al prudente ars nesciendi, y que, en todo

⁽¹⁾ Estas páginas fueron escriras antes de la muerte de Loisy (junio de 1940), y tras este acontecimiento no veo necesario cambiar nada de cuanto digo. El lector se hará cargo, además, de que aquí no tratamos de personas, sino de métodos científicos.

caso, su hipótesis evita la monstruosa absurdidad histórica de presentar rígidos monoteístas judíos adorando en masa a un hombre muerto poco antes y bien conocido de ellos (§§ 216, 218).

El drama espiritual de los racionalistas que se niegan a seguir a Couchoud consiste en eso. Afirman que la existencia histórica de Jesús no puede ser puesta en duda, ya que la garantizan testimonios gravísimos, numerosos, solemnes. De rechazar estos testimonios, debieran rechazarse con mayor razón los testimonios relativos a la existencia histórica de Sócrates, Alejandro Magno, Aníbal, Mani, Mahoma, Carlomagno y otros numerosos personajes, con lo que toda la historia se derrumbaría. Sólo que esos mismos testimonios, gravísimos, numerosos, solemnes, a la vez que aseguran la existencia histórica de Jesús, atestiguan también su calidad sobrenatural y su poder taumatúrgico. Así, puesto que se concluye de aquellos testimonios que Jesús realmente ha existido, será necesario concluir que era un ser sobrenatural y que obró milagros. Pero esta conclusión es imposible a priori para los racionalistas, y por tanto su tragedia dimana de que tienen que demostrar a posteriori que los testimonios en favor del Jesús sobrenatural y taumaturgo no encierran valor alguno, en tanto que ellos mismos los juzgan autorizadísimos en favor de la existencia del Jesús histórico.

El método seguido para lograr esa demostración a posteriori es, como ya sabemos el de practicar una selección de los textos. Los textos «irreductiblemente» sobrenaturales son descartados por carecer de valor histórico; los otros, menos irreductibles, son sometidos al procedimiento de la suave solicitación tan grata a Renán (§ 207), y así son reducidos a un nivel puramente natural y recobran valor histórico. Pero este método, aunque cómodo para los fines apriorísticos de quien lo aplica, es demasiado pueril sobre todo por su arbitrariedad. Harnack, racionalista insigne, ya previó que con la crítica de los evangelios ocurriría lo que a aquel niño que quitó, una a una, todas las hojas de un bulbo, juzgándolas en su mente infantil superfluas y estorbosas al bulbo mismo y esperando encontrar en el interior algún núcleo o pepita, en lugar de lo cual, una vez quitada la última hoja, se quedó con nada en la mano.

Los acontecimientos posteriores han probado que la previsión de Harnack era justísima, ya que a los críticos que podaban los textos más o menos copiosamente han seguido los que los han arrasado todos sin distinción. Nada, en efecto, es más lógico que la lógica misma cuando se aplica en forma rigurosa.

222. Una conclusión aparece evidente a quien resuma los resultados de las múltiples experiencias efectuadas desde Reimarus hasta hoy, y es que cuando se comienza a eliminar una parte de la figura del Jesús histórico tal como es presentada por los evangelios, o se obtiene una figura históricamente absurda, que en breve es abandonada, o se termina por eliminarla del todo. Los rasgos del Jesús de los evangelios están tan

conexos y ligados entre sí, que necesariamente se reclaman recíprocamente; de aquí que, o se dejan como son o se borran todos hasta el último.

Otra conclusión aparece evidentísima, en relación directa con la precedente, y consiste en que el aceptar tal como es la figura del Jesús de los evangelios, o bien el eliminarla total o parcialmente, es una conclusión dictada ante todo por criterios filosóficos, no históricos. La línea divisoria. que separa los dos campos, está formada por un criterio filosófico, es decir, por el de creer o no en la «posibilidad» del hecho sobrenatural y del milagro físico. Todos los demás criterios históricos son, en comparación a este filosófico, mucho menos importantes para un estudioso que ya se haya alineado en uno u otro de los dos campos. Previa «posibilidad» en el campo de la derecha; previa «imposibilidad» en el de la izquierda: he aquí el verdadero espíritu que animará las sucesivas investigaciones histórico-documentales en ambos campos y sugerirá las conclusiones. Los de la izquier-da aceptarán cualquier solución del problema histórico de Jesús, desde la de Reimarus hasta la de los mitólogos, con tal de no admitir la «posibilidad», que para ellos es un absurdo mayor que la solución más absurda. Los de la derecha se aplicarán a asegurarse minuciosamente de que la previa «posibilidad» haya sido «realidad» y a establecer su encuadramiento en los hechos históricos contemporáneos; y, procede añadir, no encuentran en su propósito obstáculos demasiado graves.

Esta posición de los del campo de la derecha es indicada por uno de la extrema izquierda — el propio Couchoud — con estas palabras: «Cuanto más pienso en ello, más me convenzo de que el Jesús histórico no es plenamente aceptable sino para los creyentes y no es comprendido bien sino por ellos. — Los creyentes poseen la clave de estos antiguos textos, los leen sin fatiga, penetran su verdadero sentido y podrán desear la explicación de un dato particular, pero sin hallar dificultades radicales. Para ellos no existe un enigma de Jesús. El obstáculo en que yo tropiezo, el de saber cómo Pablo habría podido adorar a un judío contemporáneo suyo, concediéndole los atributos de Yahvé (§ 218), no existe (para ellos). Pablo trata a Jesús como Dios porque Jesús es verdaderamente Dios. Los creyentes poseen la luz. — En el campo de la exégesis, su posición es envidiable. Miran de frente y aceptan en su pleno sentido los documentos que los críticos examinan de soslayo y en los que intentan hacer una arriesgada selección».

223. Existe, además, sobre ese punto una delicada controversia. De los del campo de la izquierda parten a menudo, dirigidas a los del campo de la derecha, voces desdeñosas que los acusan de estar bajo la tiranía del dogma y de no gozar de la libertad científica que se posee en el campo de la izquierda.

Debemos puntualizar. En primer lugar, cuando un principio dado ha sido aceptado libre y conscientemente, cabrá hablar de firme adhesión, pero no de tiranía. Además, hay dogmas y dogmas: el verdadero es el religioso; pero existen también axiomas filosóficos que equivalen a dog-

mas laicos y cuentan con adhesiones tan tenaces que nada tienen que envidiar en la práctica a los dogmas religiosos. Sería insincero y pueril negar que el campo de la izquierda tiene también sus «dogmas» laicos, representados por los axiomas filosóficos que guían sus búsquedas y dictan sus conclusiones mucho más que los documentos históricos.

Esta constatación no la admiten ni con frecuencia ni con agrado los del campo de la izquierda, pero su comprensible repugnancia ha tenido algunas felices excepciones, entre ellas la siguiente: «Si el problema (cristológico) que ha apasionado y absorbido durante siglos a los pensadores cristianos se ha suscitado hoy de nuevo, ello no depende tanto de que su historia sea mejor conocida, como de la renovación integral que se ha producido y continúa en la filosofía moderna» (A. Loisy, Autour d'un petit livre, págs. 128-129). He aquí una confesión tan sincera como valiosa.

De modo que las voces despectivas dirigidas por la izquierda a la derecha no están justificadas y muy bien pueden ser retorcidas por la derecha con razones de peso igual por lo menos; tanto más cuanto que, si ha habido deserciones de la izquierda a la derecha, las ha habido también de la derecha a la izquierda. No se sostendrá seriamente que el abandono del «dogma» laico es siempre fácil y hacedero y que no sucede otro tanto en el campo opuesto. En realidad la experiencia prueba que por adhesión al «dogma» laico también se afronta voluntariamente una especie de «martirio» laico, como es el de aceptar la suprema ridiculez de la teoría de un Paulus o la absurdidad suprema de la de un Couchoud. ¿No constituye casi un «martirio» laico el afrontar semejantes absurdidad y ridiculez?

En los dos campos se hablan en realidad dos lenguas diversas, llamadas, respectivamente, «naturalismo» y «sobrenaturalismo». El campo de la izquierda habla el «naturalismo» y no comprende ni quiere comprender la otra lengua. El campo de la derecha, que habla el «sobrenaturalismo», comprende muy bien la otra lengua, sólo que afirma que es un idioma extraño al país denominado Evangelio, y por tanto el visitante de este país no logrará en él comprender ni hacerse comprender con esta sola lengua.

Por eso ocurre que los de la izquierda desprecian por sistema cuanto dicen los de la derecha, como emanado de gentes que habían una lengua bárbara para ellos. La mejor prueba es que la indicada obra del radical Schweitzer, que trata extensamente de las investigaciones sobre la biografía de Jesús (§ 210), apenas se ocupa de las publicaciones del campo de la derecha.

Por el contrario, los de la derecha se ocupan mucho de las obras de los de la izquierda, porque — entre otras razones — encuentran en ellas otros tantos fracasos de las diversas teorías naturalistas, como es natural en personas que hablan todos los idiomas menos el conveniente y que han reducido por tanto su campamento a una especie de torre de Babel. Este último parangón podrá parecer inoportuno e indelicado; pero en tal

caso la responsabilidad recae sobre quien lo empleó por primera vez, es decir, sobre un alto jerarca del campo de la izquierda. Me refiero a Loisy, quien ha llegado a expresar a este respecto el siguiente juicio: «Se siente uno tentado a pensar que la teología contemporánea—hecha excepción de los católicos romanos, para quienes la ortodoxia tradicional continúa teniendo fuerza de ley—es una verdadera torre de Babel, donde la confusión de ideas es aún más grande que la diversidad de lenguas» (en The Hibbert Journal, VIII-3, abril 1910, pág. 486).

Si estas palabras quieren ser un balance de los resultados obtenidos, los del campo de la derecha las escucharán con gusto como confesión de un fracaso.

224. Los resultados prácticos obtenidos en el campo de la izquierda, único del que aquí nos ocupamos, son los ya expuestos (1). Casi todas las nuevas generaciones, desde Reimarus hasta hoy, han cantado victoria creyendo haber alcanzado finalmente la verdadera y definitiva solución del problema de Jesús, sólo que, invariablemente, la generación siguiente ha rechazado la tan decantada solución y buscado otra. Existen, es verdad, algunos puntos seguros conseguidos después de tantas búsquedas, pero se trata de puntos secundarios, a los que asienten sin dificultad los del campo de la derecha, mientras la verdadera cuestión principal, es decir, el problema de Jesús en sí, está aún en espera de una respuesta. La última solución triunfalmente propuesta fué la de los escatologistas; pero desde

⁽¹⁾ Se habrá observado que en esta reseña no aparece ningún italiano, lo que no depende de hostilidad preconcebida, sino de falta de nombres notables. No era del caso mencionar dos o tres eruditos anteriores a 1910 y desaparecidos sin dejar huella científica alguna y de los que hoy apenas se recuerdan los nombres. En el período 1910-1940 sólo se han ocupado de la vida de Jesús con métodos e intenciones racionalistas tres o cuatro italianos, y su obra ha desaparecido también sin dejar apenas huella, por razón, sobre todo, de su falta de originalidad. Quien ha leido a Loisy ha leido también en substancia a sus secuaces italianos. Las conclusiones principales de Loisy eran fielmente seguidas por ellos en tanto que prescindían del inmenso aparato analítico de donde las sacaba, limitándose a disentir de él en cuestiones secundarias para afectar una cierta independencia, lo que ciertamente no engañaba a nadie. Se imitaba tâmbién a Loisy en su habitual negligencia de la geografía histórica y la arqueología, pero no en su preparación filológica, que era excelente incluso en hebreo; por el contrario, sus seguidores italianos mostraban desde el principio su total ignorancia del hebreo y otras lenguas semíticas, y hasta, si nos atenemos a las documentadas acusaciones que uno de ellos dirigía al otro, éste caía en crasos errores en el griego (Ricerche religiose, 1926, págs. 153-154). El material geográfico-arqueológico-filológico de que se sirve comunmente la crítica histórica era largamente suplido entre los eruditos italianos por la «intuición» genial, a menudo orientada por una particular «filosofía del espíritu» aplicada a los hechos históricos. Mas también aquí uno de estos mismos eruditos reprochaba a aquel claudicante en griego (pues aunque sólo eran tres o cuatro siempre estaban disputando entre sí) el haber afirmado que los viejos motivos éticos que habían palpitado en el mito de Cristo habían descendido a! idealismo moderno (Ricerche religiose, 1926, pág. 149). La afirmación debla corresponder a la verdad, porque una fuente autorizada clasificaba los escritos sobre los orígenes del cristianismo publicados por el mencionado claudicante en griego, entre los escritos inspirados en el actualismo idealístico (Enciclopedia Italiana, voz Attualismo). De todos modos, estos hechos hoy son viejos ya y puede ser que en el intervalo haya habido ulteriores edescensos». Lo cierto es que los escritos mencionados no han tenido particular resonancia ni entre profanos ni entre especialistas, por lo que no merecian aquí particular atención-(Nota del Autor.)

que se proclamó ha pasado casi una generación, de modo que si sigue en vigencia la ley del siglo pasado no tardará en ser rechazada. En realidad ya alborean los preludios de este repudio, y por cierto que numerosos, mientras no se ven surgir signos de una parusia que traiga la sustitución. No será tampoco fácil coordinar una nueva y bien delineada teoría histórica, en razón a haber sido ya bastante exploradas las varias zonas de dentro y fuera del antiguo judaísmo. Queda, es cierto, la posibilidad de descubrimientos inesperados que saquen a luz documentos importantes, pero tampoco en ese aspecto se abren perspectivas prometedoras, ya que los papiros hallados en estos últimos años, a la par que muestran un rostro benigno y afectuoso hacia los evangelios antiguos y compactos de la tradición, muestran un ceño particularmente adusto y hostil hacia los evangelios tardíos e interpolados de los escatologistas (§ 160). Así, si el pasado sirve para enseñar algo respecto al futuro, es de prever en el campo de la izquierda un más acentuado radicalismo respecto a las fuentes — no obstante las atestaciones paleográficas de los documentos — y un más desconfiado escepticismo respecto a la reconstrucción de la biografía de Jesús.

En suma, en el campo de la izquierda el Jesús histórico parece destinado inexorablemente a la tumba. En un ángulo de ésta los mitólogos o sus sucesores escribirán NEMO, mientras los escatologistas o quienes les sucedan rechazarán tal inscripción como una grave ofensa a la historia y en otro ángulo escribirán IGNOTUS; pero después unos y otros se ayudarán recíprocamente a hacer rodar la piedra a la entrada de la tumba, la sellarán de común acuerdo y se tenderán, juntos, a montar la guardia ante la puerta cerrada.

la puerta cerrada.



LA VIDA PRIVADA

«TOTO ORBE IN PACE COMPOSITO»

225. Los últimos años antes de la Era Vulgar el Imperio romano, es decir, el orbis terrarum, estuvo en paz. El año 15 a. de J. C., Tiberio y Druso, hijastros de Augusto, habían sometido la Recia, la Vindelicia v el Nórico, entre los Alpes y el Danubio; el 13, dálmatas y panonios quedaban reducidos a la obediencia mediante una expedición iniciada por Agrippa, yerno de Augusto, v terminada por Tiberio; y del 12 en adelante Druso había dirigido operaciones militares contra los germanos, estableciendo sólidamente el dominio de Roma a lo largo del Rhin. El año 8 a. de J. C. empezaba un período de paz que no se turbaría sino después de la Era Vulgar con las nuevas sublevaciones de germanos, dálmatas y panonios, culminadas en la derrota de Quintilio Varo en Teutoburgo (9 d. de J. C.). En Roma, el Ara Pacis Augustæ fué inaugurado el 9 a. de J. C., y el templo de Jano, que sólo se había cerrado dos veces en toda la historia romana anterior a Augusto y otras dos bajo él, cerróse por tercera vez precisamente el 8 a. de J. C., quedando así toto orbe in pace composito, como proclama cada año la Iglesia en ocasión del nacimiento de Jesús.

Augusto, autor de esta pax romana, había alcanzado la cúspide de su gloria, encontrándose en aquel período en el que no hubiera debido morir nunca. Se dice, en efecto, de Augusto que, por el bien de Roma, debiera, o no haber nacido jamás, o no morir nunca, siendo el período anterior a su dominio absoluto aquel en que no debió nacer y el período en que fué único dueño del mundo aquel en que no debió morir. Precisamente en este segundo período estaban reservados a aquel señor del mundo honores hasta entonces desconocidos en el imperio: se le dedicaban templos y ciudades enteras, se le proclamaba de estirpe no humana, sino divina; era el Nuevo Júpiter, el Júpiter Salvador, el Astro que surge sobre el mundo.

No parece, sin embargo, que entre tantos títulos excelsos se le diese a Augusto el de *Principe de paz*, que sin embargo hubiera sido merecido en su segundo período. Pero siete siglos antes un profeta hebreo había empleado aquel título, atribuyéndolo, junto con otros que recuerdan los de Augusto, precisamente como título último y conclusivo, al futuro Mesías:

Nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo: el imperio fué puesto sobre su hombro. Su nombre será «Admirable», «Consejero», «Dios», «Fuerte», «Padre sempiterno», «Príncipe de paz». (Isaías, 9, 5.)

Cierto que en hebreo la expresión «príncipe de paz» (sarshālōm) tiene un significado más amplio que la expresión latina princeps pacis, ya que en hebreo «paz» (shālōm) designa el «bienestar», la «felicidad» perfecta. Pero previéndose al futuro Mesías como príncipe, no dejaría de llevar a su reino, a la vez que la felicidad, también la pax en el sentido latino de exclusión de la guerra, ya que donde hay guerra no hay pax, y mucho menos felicidad.

EL ANUNCIO A ZACARÍAS

226. Se vivía, por lo tanto, en tiempo de paz, bajo el emperador Augusto, en los días de Herodes, rey de Judea (Lucas, 1, 5), y corría el año 747 de Roma (7 a. de J. C.). Habitaba entonces un sacerdote del Templo de Jerusalem, llamado Zacarías — que estaba casado con una mujer de estirpe sacerdotal, de nombre Elisabet —, en la región montañosa de Judá (Judea). La ciudad en que moraba no se nombra; pero una tradición que se remonta al siglo v la identifica con la actual Ain-Karim (San Juan de la Montaña), unos 7 kilómetros al suroeste de Jerusalem. Ambos cónyuges eran de edad avanzada y no habían recibido la principal bendición de un hogar hebraico: la descendencia. Entristecíanse, pues, en su soledad, y sabiendo que habían llevado siempre una vida plenamente dedicada a los grandes principios de la religiosidad hebrea, se preguntaban

por qué Dios les privaba de aquel consuelo.

Habiendo llegado su turno de servicio en el Templo a la clase sacerdotal a que pertenecía Zacarías — que era la octava, presidida por Abías (§ 54) —, él se trasladó a Jerusalem desde su morada rural, y echándose entonces a suertes la asignación de los diferentes servicios, correspondió a Zacarías el honroso de ofrendar el incienso sobre el altar de los perfumes, lo que tenía lugar dos veces al día: en el sacrificio matutino y en el vespertino. El altar de los perfumes estaba colocado en el «santo» (§ 47), donde sólo podían entrar los sacerdotes, mientras los seglares quedaban fuera siguiendo con la mirada las ceremonias del sacerdote que entraba y salía del santuario. Habiendo entrado, pues, Zacarías, toda la multitud del pueblo estaba rogando fuera a la hora del incienso; mas apareciósele un ángel del Señor, en pie a la derecha del altar del incienso. Y se turbó Zacarías al verlo y el temor vino sobre él. Pero el ángel le dijo: No temas, Zacarías, porque tu plegaria ha sido escuchada y tu mujer Elisabet te parirá un hijo y tú le pondrás por nombre Juan (Lucas, 1, 10-13). Para los israe-

litas más que para los demás pueblos, el nomen era un omen, un presagio. En este caso, Juan, es decir, Jěhohanān, significa Yahvé (Dios de Israel) fué misericordioso. El ángel prosiguió explicando al asombrado Zacarías que aquel nacimiento daría al padre y a muchos otros gran regocijo. El niño sería grande ante Dios, se abstendría del vino y de todas las bebidas espiritosas, estaría lleno del Espíritu Santo desde el vientre de su madre, haría volver muchos israelitas a su Dios y sería un precupsor que, con el espíritu y potencia de Elías, precedería a Dios mismo para preparar al Señor una digna acogida por parte del pueblo bien dispuesto de ánimo.

227. El anuncio del ángel sobrepasaba toda previsión humana. Del vino y de las bebidas espiritosas se abstenían los que hacían voto de «nazireato», pero usualmente éste era voto temporal y no perpetuo. El Espíritu Santo, según las sagradas Escrituras, había descendido sobre algunos profetas y otros personajes en especiales ocasiones, pero sólo de Jeremías se leía que hubiese sido destinado por Dios a una alta misión desde el seno de su madre. El profeta Malaquías (Mal., 3, 1; 4, 5-6) había vaticinado antiguamente la aparición de un precursor del esperado Mesías, y todos opinaban que este precursor espiritual sería el profeta Elías, arrebatado antaño al cielo en un carro de fuego; pero el celestial profeta no podía renacer como hijo de Zacarías ni transfundir a otros su espíritu y potencia.

Por estas razones, al primer momento de asombro sucedió en Zacarías una desconfiada suspensión de ánimo. Y Zacarías dijo al ángel: ¿Cómo conoceré esto? Porque yo soy anciano y mi mujer avanzada en dias. — Y el ángel, contestando, le dijo: Yo soy Gabriel, que estoy en presencia de Dios (§ 78) y he sido enviado para hablarte y darte esta buena nueva (εὐαγγελίσασθαι). Y he aquí que quedarás mudo y no podrás hablar hasta el día en que sucedan estas cosas, porque no creiste a mis palabras, que se cumptirán a su tiempo (Lucas, 1, 18-20). El castigo, si tal fué, sirvió de nueva prueba de la extraordinaria promesa. Así como en los antiguos tiempos Abraham, Moisés y otros habían pedido y recibido de Dios algún «signo» en confirmación de las promesas divinas, así Zacarías había pedido uno y lo recibía en su propia persona en modo tal que constituyese a la vez una purificación espiritual.

Los tiempos nuevos, desde antiguo prometidos a Israel, comenzaban y su anuncio era formulado inesperadamente, pero durante la liturgia perenne de Israel y en un período de paz para el mundo entero.

Entretanto, el pueblo, fuera del santuario, esperaba que saliese el sacerdote para entonar el himno que acompañaba el sacrificio que se cumplía en el altar de los holocaustos, y se maravillaba de la extraordinaria tardanza. Al fin Zacarías reapareció en el umbral, pero no pronunció la acostumbrada bendición al pueblo, ni podía hablarles, y conocieron que había contemplado una visión en el santuario. Y él les hacia gestos y permaneció mudo (Lucas, 1, 22). La mudez de Zacarías probablemente im-

pidió que el pueblo supiese la naturaleza concreta de la visión y las promesas comunicadas al vidente. Se habló, pues, genéricamente de aparición, como debía hablarse de ello a menudo en aquel tiempo, con razón o sin ella.

O sin ella.

Concluída la semana de servicio en el Templo, Zacarías, sin recobrar el habla, regresó a su ciudad. Poco después su mujer Elisabet quedó embarazada y se mantuvo escondida durante cinco meses, diciendo: Así el Señor ha obrado conmigo en los días en que volvió su mirada para quitarme el oprobio que tenía entre los hombres (Lucas, 1, 24-25). Tal oprobio era la esterilidad, motivo de desprecio entre los hebreos, y esto basta para demostrar que la reserva en que se mantuvo Elisabet durante los primeros cinco meses no era para ocultar su gravidez, que, por el contrario, la habría honrado ante la gente, sino por razones más altas. Al sexto mes, en efecto, su estado fué revelado a otra mujer, a la que serviría de prueba de designios divinos. Los cuales, en el intermedio, seguían su curso escondido, entre la reserva de Elisabet y la mudez de Zacarías.

El evangelista Lucas, que quiere proceder por orden (§§ 114, 140) y gusta de las narraciones pareadas, añade inmediatamente otro episodio de rasgo semejantes al precedente, pero que al mismo tiempo señala un gran progreso en el desarrollo de los designios divinos: al anuncio y concepción del precursor sigue el anuncio y concepción del mismo Mesías, Jesús.

LA ANUNCIACIÓN A MARÍA

228. La escena del nuevo episodio se traslada lejos de Jerusalem y su Templo, para ser colocada en la Palestina septentrional, en Galilea. Allí, a 140 kilómetros de Jerusalem por la carretera actual, aparece Nazareth, hoy bonita villa de unos diez mil habitantes, pero que en tiempos de Jesús debía distar mucho de ser bonita y no pasaba de ser una insignificante aldea. No se encuentra mención alguna de Nazareth ni en el Antiguo Testamento, ni en Flavio Josefo, ni en el Talmud. Los evangelios, únicos escritos que hablan del lugar, refieren también el juicio despectivo de un hombre de la región: ¿De Nazareth puede salir algo bueno? (Juan, 1, 46).

Sin embargo, el lugar debía haber sido habitado desde muy antiguo, va que recientes investigaciones arqueológicas hechas en torno al santuario local de la Anunciación han descubierto numerosas cuevas artificiales en las laderas de la colina, cuevas que, cuando eran toscas y desnudas, servían de almacenes de vituallas, y cuando más cómodas y provistas en su parte delantera de alguna construcción elemental, se utilizaban también como viviendas. El Nazareth de los tiempos de Jesús debía estar limitado a la parte oriental de la población de hoy, es decir, la que mira desde arriba hacia el valle de Esdrelón. Como en la antigua Palestina toda instalación humana parece provocada siempre por un manantial de agua, en Nazareth



Fig. 26. - VISTA AÉRIJA DE NAZARITH

no faltaba tampoco una fucute, hoy llamada obuente de la Virgeno, en torno a la cual los apócrifos se entregan al vuelo de su fantasía, pero que en los tiempos de Jesús debía ser la única razón que atrajese al poblado las caravanas sedientas que pasaran por los contornos. Quizá su posición dominante sobre la llanura oriental diese a aquella aglomeración de viviendas semi-troglodíticas el nombre de Nāsrath, o Nāsrah, con su significado originario de «guardiana» o «vigilante» (más bien que en el sentido de «flor» o «retoño»).

En una de las casuchas de Nazareth vivía una virgen desposada a un hombre llamado José, del linaje de David, y el nombre de la virgen (era) María (Lucas, 1, 27). María, como José, pertenecía también a la estirpe de David. No debe maravillarnos hallar descendientes de un linaje antiguamente tan glorioso confinados en una aldea tan mezquina y tan lejana de la cuna de la estirpe, que era Bethlehem, porque hacía siglos que la estirpe de David vivía una existencia obscura y retirada, y ni aun en la época de resurgimiento nacional bajo los macabeos se había señalado por hechos especiales. Esta vida de meros particulares había favorecido también el alejamiento de los descendientes del linaje de su centro originario, y muchos habían ido a establecerse en los distintos lugares de Palestina donde sus intereses les reclamaban, sin olvidar por eso sus vínculos con su lugar de origen.

229. El nombre Maria, en hebraico Mirjām, era bastante frecuente en tiempos de Jesús, mientras en la antigua historia hebrea sólo aparece atribuído a la hermana de Moisés. Su significado originario es incierto en

absoluto, pese a las muchas interpretaciones (más de sesenta) que se han propuesto. Parece, por lo demás, que en tiempos de Jesús la pronunciación hebraica originaria se había transformado en la de *Marjām* con la subsiguiente introducción de un nuevo significado (1).

De la familia de María no dicen nada los evangelios canónicos, mientras los apócrifos dicen demasiado. Sólo incidentalmente se recuerda una chermana» suya (Juan, 19, 25). Se nos dice, además, que Elisabet era pariente (συγγενίς) de María (Lucas, 1, 36), pero este parentesco, cuyo grado no se puede precisar, era sin duda resultado de un matrimonio anterior entre extraños, porque Elisabet procedía de estirpe sacerdotal (§ 226), y por tanto pertenecía a la tribu de Leví, mientras María, por ser del linaje de David, pertenecía a la tribu de Judá. Quizá Elisabet descendiera de padre levita y de madre de la estirpe de David.

230. Al sexto mes del embarazo de Elisabet (Lucas, 1, 26), el mismo ángel Gabriel que anunciara aquella concepción fué enviado por Dios a Nazareth, a casa de María, y entrando le dijo: ¡Salve, llena de gracia! El Señor (es) contigo. — Pero ella, a aquel discurso, se turbó, y andaba razonando consigo qué clase de saludo fuese éste (Lucas, 1, 28-29) (2). Como en el precedente episodio de Zacarías, tenemos también en este caso la aparición inesperada y la turbación de quien la contempla; pero esta vez la turbación es producida, no por la aparición en sí, sino por la grandiosidad de las palabras, consideradas desproporcionadas a la calidad de quien era objeto de ellas. Tratábase, pues, de la turbación de espíritu propia de quien es humilde y tiene consciencia de su propia bajeza (ταπείνωσις; Lucas, 1, 48), no de la turbación que implica el temor, puesto que aun en

⁽¹⁾ Casi todas las falsas interpretaciones propuestas parten de la idea de que el nombre de María debe contener una alusión a la maternidad divina de Nuestra Señora, o bien están sugeridas únicamente por sentimientos de devoción hacia ella, siendo, además, formuladas. en los más de los casos, por personas ignorantes del hebreo y de otras lenguas semíticas. Parece que nadie ha meditado en el ejemplo de humildad que dió la Virgen, como en otros muchos aspectos, en este del nombre, llevando uno que no la diferenciaba de las demás mujeres. Entre las interpretaciones erróneas una de las más difundidas es la de estrella del mar, atribuída con frecuencia a San Jerónimo. Pero éste sabía harto bien el hebreo para traducir el nombre de tal modo. Más bien es de creer que tradujera stilla maris (hebreo mar jam), cambiado después por algún copista en el más poético stella maris. La menos improbable es la interpretación que ve en el nombre de la egipciaca hermana de Moisés una derivación egipcia. En efecto, muchos nombres jeroglíficos se han formado con la partícula mry, mryt («amado», «amada»), seguida del nombre de un Dios, como Amado-de-Ra, Amadade Ptah, etc. En nuestro caso tendríamos el arquetipo Mryt-ja(m) en el sentido de Amada-de-Jahvvé), Dios de los israelitas. Pero en tiempos de Jesús la verdadera etimología del nombre debía ser totalmente ignorada y su significado parece que fué obtenido recurriendo al nombre común aramaico mār(ā), māry (señor), lo que explicaría el aludido cambio de pronunciación. En tal caso, al antiguo nómbre egipcio se atribuirla artificiosamente el significado de Señora. Ya San Jerónimo afirmó: Maria, sermone syro, Domina nuncupatur. Y entonces sería prácticamente justa la equivalencia de María con el italiano Madonna, señora por excelencia (*).

^(*) Puede, por extensión, decirse lo mismo del Nuestra Señora español, el Our Lady inglés, el Notre Dame francés, etc. (Nota del Traductor.)

⁽²⁾ La Vulgata, concluyendo el saludo del ángel, añade: Benedicia tu in mulieribus-Pero estas palabras parecen traídas aquí del saludo siguiente de Elisabet (Lucas, 1, 42).

presencia de la aparición María andaba razonando consigo (διελογίζετο). Según el apócrifo Protoevangelio de Jacobo (§ 97), la aparición se habría producido junto a la fuente de Nazareth, en ocasión de disponerse María a sacar agua. Es, en efecto, tendencia de los apócrifos el hacer aparecer los hechos en evidencia; pero la narración evangélica muestra que el episodio acaeció en secreto, porque el ángel habló a María entrando, es decir, en su casa, que era seguramente una de las humildísimas de la aldea.

Y el angel le dijo: No temas, Maria. Porque has encontrado gracia cerca de Dios. Y he aquí que concebirás en tu seno y parirás un hijo, y le llamarás con el nombre de Jesús. Este será grande, e hijo del Altísimo será llamado; y el Señor Dios le dará el trono de David su padre, y reinará sobre el linaje de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin (Lucas, 1, 30-33). Este anuncio, aunque solemnísimo, estaba en cierto modo va preparado por el grandioso saludo del mismo ángel, pues la que es llena de gracia y tiene el Señor consigo puede encontrar la explicación de estas sus prerrogativas en los hechos expuestos en la anunciación, la cual, después, se refiere directamente al Mesías sirviéndose de conceptos mesiánicos del Antiguo Testamento (cf. II Samuel, 7, 16; Salmo, 89, 30, 37; Isaías, 9, 6; Miqueas, 4, 7; Daniel, 7, 14; etc.). El mismo nombre que debe imponerse al que ha de nacer es también pronunciado, como el nombre del hijo de Zacarías, ya que Jesús, en hebreo Jeshūa' (forma abreviada de Jeho $sh\bar{u}^{a}$, o sea (losué»), significa Yahvé salvó. Luego la misión del que ha de nacer será operar una salvación de parte del Dios Yahvé. En conclusión, el ángel ha anunciado a María que va a ser madre del Mesías futuro

Ella no discute el mensaje, ni imita a Zacarías en pedir una prueba demostrativa, sino que piensa en el modo, menos honorifico para ella, en que podía producirse su maternidad, o sea en la concepción natural común a todos los hombres, no excluído el hijo de Zacarías, aun en gestación. María, pues, alega a propósito de esa manera natural una objeción que presenta como demanda de aclaración:

Empero María dijo al ángel: ¿Cómo será esto, ya que no conozco varón? Esta es la frase eufemística usual en hebraico para aludir a la causa de la generación en una mujer según las leves naturales. Para estimar el significado de esta frase como pronunciada por María. es preciso no olvidar que Lucas, poco antes, ha dicho de ella que era una virgen (π2ρθένες) desposada con un hombre llamado José (§ 228).

231. Entre los judíos, el matrimonio legal se realizaba, después de algunas gestiones preparatorias, mediante dos procedimientos sucesivos, que eran los desposorios y las nupcias. Los desposorios (hebr. qiddūshīn o 'erūsīn) no eran, como hoy entre nosotros, la simple promesa de matrimonio futuro, sino el perfecto contrato legal de matrimonio, o sea el verdadero matrimonium ratum. Por lo tanto, la mujer desposada era esposa ya, podía recibir el acta de divorcio de su desposado-marido, a la muerte de

este pasaba a ser viuda en regla, y en caso de infidelidad era castigada como verdadera adúltera conforme a las normas del Deuteronomio, 22, 23-24. Esta situación jurídica es definida con exactitud por Filón cuando afirma que entre los judíos, contemporáneos de él y de Jesús, el desposorio valía tanto como el matrimonio (De special. leg., III, 12). Cumplido este desposorio-matrimonio, los dos desposados-cónyuges permanecían algún tiempo todavía con sus respectivas familias. Semejante tiempo, habitualmente, se extendía hasta un año si la desposada era virgen y hasta un mes si viuda, y se empleaba en los preparativos de la nueva casa y del equipo familiar. En rigor, entre dos desposados-cónyuges no debieran mediar relaciones matrimoniales; pero en realidad mediaban generalmente, como atestigua la tradición rabínica (Ketubōth, I, 5; Jebamōth, IV, 10; bablī Ketubōth, 12, a; etc.), la cual nos informa también de que semejante desorden existía en Judea, pero no en Galilea.

Las nupcias (hebr. $niss\bar{u}^*in$) se celebraban una vez transcurrido el tiempo susodicho y consistían en la introducción solemne de la esposa en casa del esposo. Empezaba entonces la convivencia pública y con esto las

formalidades legales del matrimonio estaban cumplidas.

Generalmente, los desposorios de una virgen tenían lugar cuando contaba de doce a trece años, si bien a veces algo antes. En consecuencia de todo lo expuesto, las nupcias ocurrían usualmente de los trece a los catorce años. Tal era probablemente la edad de María a la aparición del ángel. El hombre solía desposarse entre los dieciocho y los veinticuatro años, y ésta debía ser, en consecuencia, la edad de José (1).

En conclusión, sabemos por Lucas que María era una virgen ya desposada, y por Mateo (1, 18) nos consta que quedó grávida antes de que fuese a convivir $(\pi \rho i v \ \tilde{\eta} \ \sigma \nu \nu \epsilon \lambda \vartheta \epsilon \tilde{\iota} v)$ con José, o sea antes de las nupcias judías. A la luz de estas noticias, ¿qué significado tienen sus palabras dirigidas al ángel: ¿Cómo será esto, ya que no conozco varón?

232. Tomadas aisladamente en sí mismas, semejantes palabras sólo pueden tener uno de estos dos sentidos: o recordar la notoria ley de la naturaleza según la cual todo hijo tiene un padre, o bien expresar para el futuro el propósito de no someterse a esa ley y en consecuencia renunciar a la progenie. Por mucho que reflexionemos no nos es dable descubrir un tercer sentido.

Ahora bien: en boca de María, desposada hebrea, las palabras en cuestión no pueden tener el primero de esos dos sentidos, porque resultarían de una puerilidad desconcertante, al punto de constituir una cosa sin sentido. Era, en efecto, fácil contestar a una desposada judía que expresase un pensamiento de tal especie: «Lo que no ha ocurrido hasta hoy puede normalmente ocurrir mañana». Es por tanto inevitable admi-

⁽¹⁾ Para los textos rabínicos que testimonian la edad de los esposos, v. Strack y Billerbeck, en el citado Kommentar, vol. II, págs. 373-375.

tir el segundo sentido, en el cual la expresión no conozco se refiere no sólo al presente sino también al futuro, expresando un propósito para el porvenir. Sabido es que todas las lenguas admiten esta aplicación del presente extendido al futuro, tanto más si entre presente y futuro no hay interrupción y se trata de un estado social («no me caso», «no me hago sacerdote, abogado», etc.). Si María no fuese ya una desposada-cón-yuge, sus palabras, un tanto forzadamente, habrían podido interpretarse como un implícito deseo de tener un compañero en la vida; pero en su caso ya existía el compañero legal y regular, de modo que no había obstáculo alguno a que el anuncio del ángel pudiera cumplirse por las vías naturales.

Sin embargo, mediaba tal obstáculo y estaba representado por aquel No conozco que implicaba un propósito para el porvenir y justificaba la pregunta: ¿Cómo será esto? La tradición cristiana ha interpretado unánimemente en ese sentido el no conozco, siguiendo así el camino más fácil y hacedero, a la par que el único razonable y lógico (1).

Ahora bien: si María tenía previamente el proposito de permanecer virgen, ¿por qué había consentido en contraer el judaico desposorio-matrimonio?

Sobre este punto, los evangelios no ofrecen explicaciones, pero cabe hallarlas ateniéndose a los usos judaicos de la época. En el antiguo hebraísmo, el estado célibe o núbil no era apreciado y la principal preocupación familiar era la descendencia, y lo más numerosa posible. La falta de hijos se reputaba maldición de Dios (Deuteronomio, 7, 14). Sólo se conocieron, entre los hombres, el antiguo caso del profeta Jeremías, que quedó célibe para consagrarse en absoluto a su misión de profeta (Jeremías, 16, 2 y sigs.), y en tiempos de Jesús el de los esenios, que no contraían matrimonio o lo contraían por excepción (§ 44). En cuanto a las mujeres, no se sabría qué caso citar, ya que la mujer sin marido y sin hijos era para los nebreos un ser lúgubre. Cuando San Pablo. incidentalmente, nos informa de que había padres que se avergonzaban de tener en su casa hijas núbiles aún (I Corintos, 7, 36), no hacía más que confirmar lo que dijera el Siracida, según el cual un padre no logra conciliar el sueño por la noche cuando piensa que su hija crece en años sin encontrar esposo (Eclesiástico.

⁽¹⁾ Dante, siguiendo la tradición, atribuye a aquellas palabras el sentido de un propósito cuando las hace repetir por las almas que están purgando restos de lujuria:

Después del fin que a tal himno se hace gritaban alto: «Virum non cognosco», y luego el himno repetian bajo. (Purgatorio, XXV, 127-129)

Los racionalistas, en general, no niegan a tales palabras el valor de un propósito, pero para demostrar que no tienen valor histórico recurren a la usual y cómoda hipótesis de la interpolación, suponiendo que uno o más interpoladores han introducido en ese pasaje las palabras de que se trata. Pero semejantes interpoladores debían ser indeciblemente obtusos, puesto que no habrían notado que las palabras interpoladas quedaban desmentidas por todo el contexto.

42, 9), y lo que más tarde dirían las fuentes rabínicas declarando que la hija debe ser casada apenas alcance la edad suficiente. La mujer sin marido era para los hebreos como un ser humano sin cabeza, ya que el hombre



Fig. 27. - AIN KARIM, CIUDAD DE ZACARÍAS

es la cabeza de la mujer (Efesios, 5, 23). Y lo mismo que entonces pensaban los hebreos y en general los antiguos semitas, piensan aún hoy los árabes, entre quienes todavía persiste un antiguo proverbio según el cual para una muchacha sólo hay un cortejo: o el nupcial o el fúnebre.

233. Cediendo. pues, a esta tiránica costumbre común, María habíase desposado; pero su propósito, tan confiadamente alegado al ángel, ilumina con luz refleja la disposición de su desposado José, quien no habría sido nunca aceptado como esposo de no haber consentido en respetar el propósito de María. Semejante disposición de José halla un buen paralelo histórico en el celibato de los esenios antes mencionados.

Los evangelios no dicen más; pero como el propósito de María resulta nítidamente de sus palabras, las restantes consecuencias pueden ser reducidas si se conocen, aunque sea superficialmente, las usanzas hebreas contemporáneas. Ya lo observa San Agustín cuando, con su perspicacia habitual, escribe: Eso indican las palabras con que María respondió al ángel que le anunciaba un hijo: «¿Cómo — dijo — será eso, puesto que no conozco varón?» Lo que no habría dicho ciertamente si antes no hubiese hecho voto de consagrarse como virgen a Dios. Pero como las costumbres de los israelitas aun no admitian esto, se desposó con un hombre justo, quien no le arrebataría con violencia, antes bien le defendería contra los violentos, aquello de que ella había hecho voto (De sancta virginitate, 4).

A la secreta intención de las palabras de María se refiere el ángel en su réplica: Y contestando el ángel, le dijo: El Espíritu Santo descenderá sobre ti y la potencia del Altísimo te cubrirá con su sombra y por esto lo nacido (será) santo, será llamado hijo de Dios (Lucas, 1, 35) (1). De este modo se resuelve la pregunta de María: ¿Cómo será esto?, a la vez que su propósito queda salvaguardado: la potencia de Dios descenderá directamente sobre María y así como antiguamente, en el desierto, la gloria de Yahvé se posaba a guisa de nube en el tabernáculo hebraico, cubriéndolo con su sombra (Exodo, 40, 34-35), así cubrirá con su sombra también el viviente tabernáculo de una virgen y el hijo que nazca de ella no tendrá otro padre que Dios. Este hijo, pues, realizará en sí el apelativo de Hijo de Dios de manera perfecta, mientras a los demás personajes del Antiguo Testamento sólo se les aplicó de manera no cumplida. El Mesías no podría ser llamado «hijo» sino por Dios, que le transmitía desde la eternidad su naturaleza divina, y por la virgen su madre, que le prestaba su naturaleza humana, sin que ningún otro ser humano pudiese darle, en rigor, semejante nombre.

La proposición del ángel queda, pues, plenamente enunciada. María. aunque sin dudar, ha pedido una aclaración y la ha obtenido. Sólo falta su asenso para que todo se cumpla. Pero el paralelismo y aun el enlace de este episodio con el de Zacarías continúa, y así como Zacarías recibiera la prueba demostrativa solicitada sobre la verdad del aviso celeste, también una prueba referente al nuevo anuncio a María se le daba, sin solicitarla ella. En efecto, el ángel continúa: Y he aquí que Elisabet, tu pariente, ha concebido también un hijo en su vejez y este es el sexto mes para ella que ha sido llamada estéril, porque nada es imposible para Dios (Lucas. 1, 36-37).

234. María no contesta nada respecto a la prueba no solicitada y sólo dice: He aqui la esclava del Señor: cúmplase en mi según tu palabra (Lucas, 1, 38). La moradora del tugurio de Nazareth, aunque elegida para madre del Mesías, sigue teniendo conciencia de su bajeza (§ 230). y por eso se llama, no ministra o cooperadora de Dios, sino su esclava (ἐετίλη). es decir, una de aquellas miserables criaturas que estaban al más bajo nivel de la sociedad humana. Sólo después de esto presta ella su asentimiento a la propuesta del ángel (2).

⁽¹⁾ Después de nacido, la Fulgata añade: de tr. inspirándose quizá en Mateo (1. 16).

Pero la adición fatta en los mejores códices griegos.

(2) Semejantes hechos son resumidos e interpretados por Dante en aquellos dos célebres versos que superan en acierto literario a cualquier otro comentario que se haya escrito en el correr de los siglos:

Virgen madre, e hija de tu hijo. humilde y alta más que criatura...

Además del triple contraste virgen-madre, hija-hijo, humilde-alta, nótese la fidelidad histórica del poeta al hacer resaltar la humildad, característica de Nuestra Señora, unida al hecho de ser más alta que criatura alguna.

Incluso Boccaccio - que es cuanto se puede decir - se muestra sagaz exégeta de este

Y entonces el Verbo se hizo carne (Juan, 1, 14), es decir, que la Humanidad pudo contar entre sus hijos al Mesías, al Hijo de Dios.

Ya siete siglos antes el profeta Isaías había predicho un extraordinario signo divino con estas palabras: He aqui la virgen es grávida y parirá
un hijo y le llamará con el nombre de «Immānū'El» («Con-nosotrosDios») (Isaías, 7, 14). Mateo, diligente en hacer notar el cumplimiento
de las profecías mesiánicas (§ 125), cita esta profecía de Isaías como cumplida en Jesús y su madre (Mateo, 1, 22-23). Por el contrario, para la tradición judaica la profecía de Isaías continuó siendo un libro cerrado con
siete sellos y en los escritos rabínicos no existe ni la más remota alusión
a la partenogénesis del Mesías.

NACIMIENTO DE JUAN EL BAUTISTA

235. Narrados los dos episodios paralelos, Lucas, a continuación, pone en contacto entre sí a las respectivas protagonistas. María, a quien se le había aducido como prueba lo sucedido a Elisabet, fué a visitar a su pariente, ora para congratularse con ella, ora porque las palabras del ángel habían dejado entrever claramente los particulares vínculos que habían de unir a los dos futuros hijos como ya habían unido a las dos madres. Para dirigirse de Nazareth a la «región montañosa» de Judea (§ 226) el viaje no era breve, ya que, suponiendo que la ciudad de Zacarías fuese realmente la actual Ain-Karim, se debían invertir entonces cerca de tres días de caravana. Quizá María hubiese hecho ya aquel viaje dirigiéndose a Jerusalem para las «fiestas de peregrinación» (§ 74) e incluso alguna vez podía haber visitado a su parienta y permanecido en su casa. Pero en seguida de la anunciación se dirigió con diligencia a casa de Zacarías, entró en ella inesperadamente y saludó a Elisabet.

tema cuando, con sinceridad indiscutible, escribe aquel su espléndido soneto que bien merece ser reproducido aquí:

No trenzas de oro, ni de ojos fineza, ni vestidura real, ni galiardia, ni juvenil edad, ni melodia, ni angelical aspecto, ni belleza, del rey del cielo la suprema alteza pudo atraer a ti, dulce María, madre de gracia, espejo de alegría, para encarnar en ti con su grandeza.

Le atrajo tu humildad, la cual fué tanta que de antiguos agravios la memoria supo alejar de Dios y el cielo abrir.

Danos, pues, la humildad, joh, Madre santa!, para poder al reino de tu gloria, devotos, imitándola, aun subir.

Nótese que todo el nervio del soneto descansa en el concepto tu humildad (que en italiano carga con extraño y duro acento la quinta sílaba). El realce dado a tal concepto muestra que el autor del Decamerón hubiese podido ser un óptimo exégeta, de haber seguido ese camino.

En tal encuentro, ambas madres fueron objeto de especiales revelaciones divinas. El ángel había anunciado a Zacarías que su hijo estaría lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre, y ésta, a su vez, encerrada en una reserva equivalente a la mudez de Zacarías, probablemente creería que su estado no era conocido a nadie más, como por su parte ignoraba el embarazo de María. Pero la llegada de ésta derramó repentina luz sobre todo. Y ocurrió que apenas Elisabet oyó el saludo de María el niño saltó en su seno, y Elisabet fue llena del Espiritu Santo, y exclamando en alta voz, dijo: ¡Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre! ¡Y de donde a mi esto, que la madre de mi Señor venga a mí? He aqui apenas la voz de tu saludo fué en mis oídos, mi hijo saltó de alegría en mi seno. ¡Y bienaventurada aquella que ha creido que tendrán cumplimiento las cosas a ella anunciadas de parte del Señor! (Lucas, 1, 41-45). Antes de aquel encuentro, muchas de las cosas sucedidas eran claras para ambas mujeres en medida diversa entre sí, pero otras no pocas cosas permanecían aún veladas en una misteriosa penumbra: aquel encuentro fué como una súbita aurora que proyecta en torno su vívida luz y hace distinguir todo el panorama. Era el panorama de los designios de Dios.

Elisabet había sido conocida en su estado a pesar de su reserva, sabía a su vez el secreto de María y reconocía en ésta a la madre de su Señor.

236. En Oriente la alegría conduce fácilmente al canto y a la improvisación poética. Antiguamente habían improvisado, en ocasiones solemnes, María, hermana de Moisés, Débora, la profetisa, y Ana, madre de Samuel, cuyos poemas se conservaban en las Escrituras sagradas y eran sin duda conocidos de María. Incluso entre los semitas modernos no es raro que la mujer comience a declamar con ocasión de grandes alegrías o dolores, expresando sus propios sentimientos en acentos breves, pero incisivos, de vago ritmo más que de riguroso metro, e inspirándose ordinariamente en temas tradicionales con un sello más o menos personal. Y en aquella hora de júbilo, también María se mostró poetisa, e inspirándose entre otras Escrituras sobre todo en el cántico de Ana (HI Samuel, 2, 1 y sigs.), declamó su Magnificat (Lucas, 1, 46-55) (1):

Glorifica al Señor mi alma, y se regocija mi espíritu en Dios, mi salvador, porque puso su mirada sobre la bajeza de su esclava.

⁽¹⁾ Tres códices de la vetus Latina atribuyen el Magnificat a Elisabet y no a María, así también el escritor del siglo IV Nicetas de Remesiana; otro par de testimonios son dudosos. Estas pruebas, y sobre todo la afinidad del Magnificat con el poema de Ana, que se refiere a una mujer estéril tornada en fecunda, han inducido a algunos eruditos (Loisy, Harnack, Burkitt) a atribuir dicho canto a Elisabet. Es una simple rareza inspirada en el afán de novedad y sobre la que el tiempo ha emitido ya su juicio desfavorable. Todos los códices del griego original y de las versiones siríacas, coptas y los restantes códices latinos, como también todos los escritores cristianos, salvo Nicetas, lo atribuven a María.

He aquí en verdad me llamarán bienaventurada todas las generaciones, porque hizo en mi cosas grandes el Poderoso, y santo el nombre suyo.

Y la misericordia de él de generación en generación para aquellos que lo temen.

Obró poder con su brazo

y desbarató a los orgullosos en el pensamiento de su corazón Derribó a los poderosos de los tronos

y en alto puso a los bajos. Colmó de bienes a los hambrientos y a los ricos despidió vacíos.

Socorrió a Israel, su siervo, acordándose de misericordia, según habló a nuestros padres, a Abraham y a su estirpe para siempre.

El original de este poema fué sin duda en lengua semita y se han intentado varias traducciones (muy fáciles, desde luego) del actual texto griego al hebraico. Las reminiscencias literarias bíblicas son insistentes en él. Pero más insistente aún es, en el campo psicológico, el contraste entre bajeza y grandeza, entre la humildad exaltada y el orgullo abatido. entre hambre saciada y saciedad hambrienta. María sólo ve en sí misma bajeza de esclava, pero advierte también que el brazo poderoso de Dios ha encumbrado su pequeñez, colocándola sobre el trono y cumpliendo en ella cosas grandes, tanto que hasta predice que la llamarán bienaventurada todas las generaciones.

¿Cabía imaginar predicción más «inverosímil» que ésta? En el año 6 a. de J. C. (cf. § 172), una muchacha de quince años escasos, desprovista de bienes de fortuna y de toda posición social, desconocida a sus compatriotas y habitante de una aldea no menos desconocida, proclamaba confiadamente que la llamarán bienaventurada todas las generaciones. ¡Fácil parecía coger la palabra a aquella muchacha profetizante con la certeza absoluta de verla desmentir antes de la primera generación!

Hoy han pasado veinte siglos y puede hacerse el cotejo entre la predicción y la realidad. Ahora puede ver la historia sin trabajo si María previó con justeza y si la humanidad hoy la exalta más que a Herodes el Grande, entonces árbitro de Palestina, y que a Cayo Julio César Octaviano Augusto, entonces árbitro del mundo.

237. María permaneció tres meses con Elisabet, es decir, hasta que dió a luz su huéspeda, y luego tornó a Nazareth. No se sabe con certeza si estaba aún en casa de Zacarías al tiempo del parto, habiendo razones en pro y en contra.

Elisabet parió un hijo a su tiempo y, divulgada la extraordinaria no-



Fig. 28. -- El árido desierto de Judá

ticia, parientes y vecinos acudieron a felicitar a la madre. Al octavo día del nacimiento, según las prescripciones (§ 69), debía circuncidarse al recién nacido e imponerle nombre, punto este último sobre el que surgió disensión. Por lo general se imponía el nombre del abuelo para continuar la tradición onomástica familiar y a la vez evitar confusiones con el padre: pero en aquel caso excepcional de un progenitor anciano como un abuelo y además mudo, podía hacerse excepción y continuar la onomástica familiar imponiendo al hijo el nombre del padre. Todos, pues, sostenían que el niño debía llamarse Zacarías y sólo la madre opinaba que debía llamarse Juan, conociendo bien la razón (§ 226).

Los celosos amigos no se explicaban aquella rareza, tanto más cuanto que ninguno del linaje de Zaoarías se llamaba Juan. Sobre el criterio de la madre sólo podía prevalecer el del padre, y a éste se dirigieron entonces los celosos amigos. Pero como Zacarías estaba mudo, y acaso sordo, le tuvieron que hacer comprender su pregunta por señas. El mudo entonces pidió una tablilla encerada de las usadas para escritos breves y trazó estas palabras: Su nombre es Juan. El nombre, pues, quedaba fijado así con gran maravilla de todos.

A partir de aquel momento, el signo de purificación y prueba dado por el ángel a Zacarías, esto es, su mudez, dejaba de tener motivo de existir, puesto que todo se había cumplido y la futura suerte del recién nacido es-

taba bastante bien delineada por las diversas circunstancias de su nacimiento. Entonces, inmediatamente después de establecido el nombre del hijo (Lucas, 1, 64), Zacarías recuperó la palabra y habló alabando a Dios. Todos los presentes, estupefactos, previeron grandes cosas respecto al niño, y Zacarías fué lleno de Espíritu Santo y profetizó diciendo: Bendito (es) el Señor, Dios de Israel, etc. Este es el cántico Benedictus (Lucas, 1, 68-79), usadísimo en la liturgia cristiana, que exalta el cumplimiento de las promesas de salvación hechas por Dios a Israel y ve en el recién nacido el precursor de tal cumplimiento, siendo el que irá delante del Señor para preparar sus caminos.

El Salvador, en consecuencia, debía estar a punto de surgir, puesto que ya aparecía su precursor. Si el mundo prepotente de entonces, tanto de Israel como de fuera, no sabía nada de uno ni de otro, eso no tenía importancia porque las vías del Salvador y de su precursor no eran las vías del mundo y Dios no estaba escogiendo los poderosos para desarrollar su plan de salvación, sino los ignorados, los desechados, los humildes, como Zacarías, María y Elisabet. Una sola cosa había aceptado Dios del mundo de los poderosos de entonces, como condición casi indispensable para el plan de salvación, es decir, la paz. Y entonces en el mundo reinaba, en efecto, la paz bajo la autoridad de Roma.

Antes de abandonar la narración del recién nacido Juan para reanudar la de María, Lucas hace un anticipo cronológico comunicando sumariamente que el niño crecia y se fortificaba en el espíritu y vivia en los desiertos hasta los dias de su manifestación a Israel (Lucas, 1, 80). Los desiertos aludidos, a los que Juan debió trasladarse siendo un jovencito ya maduro, eran probablemente las regiones al sureste de Jerusalem conocidas como el desierto de Judea (cf. Mateo, 3, 1).

JOSÉ, ESPOSO DE MARÍA

238. Hasta ahora nuestro informador ha sido Lucas, pero en este punto es preciso también escuchar a Mateo, que narra el hecho mismo del nacimiento de Jesús mucho más sucintamente, aunque añadiendo algún elemento nuevo. En la narración de Mateo figura en primer plano José, quien apenas es mencionado en la de Lucas. Y así como respecto a Lucas se argumenta con buenas razones que la principal informadora debió ser María, ora directamente, ora por medio de Juan (§ 142), así respecto a Mateo es razonable suponer que para este tema recurrió a informadores de Galilea que estuvieron en relaciones particulares con José, como, por ejemplo, Santiago, el «hermano» de Jesús.

Según Mateo, María, desposada de José, queda embarazada antes de la convivencia (§ 231), sin que José sea advertido del carácter sobrenatural de la concepción hasta que el hecho se ha consumado (Mt., 1, 18). Este descubrimiento no pudo ocurrir sino después del regreso de María de su visita

a Elisabet, o sea entre el cuarto y quinto mes de embarazo. Al tornar María a Nazareth, de donde partiera a poco de la anunciación, sus condiciones físicas fueron pronto notadas por José, que ignoraba los precedentes. Y José, su marido (ἀνήρ), siendo justo y no queriendo exponerla (ξειτματίσαι), resolvió despedirla secretamente (Mateo, 1, 19). Dado lo que ya sabemos sobre las condiciones jurídicas de los desposados-cónyuges entre los judíos (§ 231), los términos son claros: José, como legítimo marido, podía despedir a María entregándole el acta de divorcio, procedimiento que tendría por consecuencia exponer a la repudiada a la reprobación pública, para evitar lo cual José resolvió despedirla secretamente, y tomó esta determinación siendo justo. De todo el período, esta última frase es la más importante y la verdadera clave de la explicación.

En un caso de tal género, un judío recto y honrado, una vez convencido de la culpabilidad de su mujer, le habría entregado sin más el acta de divorcio, considerándose no sólo en el derecho sino tal vez en el deber de obrar así, ya que una tolerancia silenciosa e inactiva podía parecer aprobación y complicidad. Pero José, precisamente siendo justo, no obró así. Luego estaba convencido de la inocencia de María y por tanto juzgó inicuo

someterla al deshonor de un divorcio público.

Por otra parte, ¿cómo podía José explicarse el estado de María? ¿Pensaría en una violencia sufrida por ella sin culpa durante los tres meses de ausencia? El silencio sistemático de María sobre aquel punto — silencio natural en una muchacha recatada que se halla en tales condiciones — podía suscitar una sospecha de tal género. ¿O acaso José, aproximándose a la realidad, entrevió en lo acaecido algo de divino y sobrenatural? No lo sabemos, porque nada dice Mateo sobre el propósito: sólo de la deliberación de José, de romper su vínculo con María secretamente, es decir, sin dañar su fama, concluímos que obró, por una parte como convencido de la inocencia de María, y por otra, como justo (1).

239. La perplejidad de José no duró mucho. Empero cuando el hubo tomado esta deliberación, he aquí que un ángel del Señor le apareció en sueños, diciendo: José, hijo de David. no temas tomar contigo a María tu mujer, porque lo engendrado en ella es de Espíritu Santo: y parirá

⁽¹⁾ La tradición cristiana no concuerda en el modo de interpretar la conducta de José. No pocos padres, entre ellos Ambrosio. Crisóstomo. Agustín v otros, seguidos por algunos modernos (Fouard, etc.), creen crudamente que José sospechó realmente sobre la conducta de María; pero esto no se corresponde con el siendo justo de Mateo, ni con el designio de despedirla secretamente. Algún escritor cae en el extremo opuesto v cree que José estaba tan persuadido de la maternidad sobrenatural de María, que quiso alejarse de ella por un impulso de profunda humildad. Esta interpretación es muy piadosa, pero no muy perspicar, va que contradice el relato de Mateo, haciendo inútil e ilógica la sucesiva intervención del ángel que amonesta en sueños a José. El camino justo es el indicado por San Jerónimo, quien, mientras tiene en la debida consideración el siendo justo, afirma que José no dudó nunca de María y se halló por ello ante un problema insoluble. ¡¿i cómo José, que cela el delito de su mujer (uxoris) es llamado «justo»? Pero ello es un testimonio en pro de Maria, va que José, conociendo la castidad de su esposa y asombrado de lo ocurrido, cela con el silencio aquello cuyo secreto no conoce (in Mat., 1, 10).

un hijo y lo llamarás con el nombre de Jesús, porque él salvará al pueblo de sus pecados (Mateo, 1, 20-21). El sueño era un medio, no infrecuente en el Antiguo Testamento, del que Dios se valía para comunicar su voluntad a los hombres. Mateo, el evangelista más interesado por el Antiguo Testamento (§§ 125, 234), recuerda varias comunicaciones divinas mediante sueños (además de ésta, véase Mateo, 2, 12, 13, 19, 22; 27, 19) que no citan los demás evangelistas. El nombre de Jesús que había de imponerse al nacido ya había sido comunicado a la madre (§ 230). Aquí se añade el motivo de tal imposición — salvará, etc. — fundada en el significado etimológico del nombre mismo.

Después de esta declaración imperativa del ángel, José lleva a su casa a María. Se celebrarían entonces las ceremonias acostumbradas en tales nupcias (nissū'īn, § 231) y parientes y amigos concurrirían a la modesta fiestecilla externa, pero sin duda ignoraron el misterioso arcano que se ocultaba en el seno de la nueva familia.

Y José, hombre de la tribu de Judá y del linaje de David, carpintero de oficio, fué el jefe legal de aquella familia (1).

⁽¹⁾ Dos evangelistas ofrecen la genealogía de este cabeza de familia y por tanto de su hijo legal. Jesús; pero en forma de todo diferente. Mateo (1, 2-16), evangelista del hebraísmo, desciende de Abraham a Jesús a través de tres grupos, cada uno de catorce nombres, que comprenden: uno de Abraham hasta David, otro de Salomón hasta la cautividad de Babilonia v otro desde ésta a Jesús. Respecto a los dos primeros grupos tenemos hoy posibilidad de hallarlos en las genealogías del Antiguo Testamento del que son tomados, pero el tercero lué extraído de documentos particulares que ignoramos por haber desaparecido. Así podemos observar que el número de catorce nombres de cada grupo es convencional, probablemente a efectos mnemotécnicos, ya que los anillos de las dos primeras cadenas son en realidad mucho más numerosos según el Antiguo Testamento. El número 14, repetido tres veces, parece haber sido elegido en homenaje al nombre de David (hebraico DaViD), a cuyas tres consonantes ha sido atribuído valor numérico (4 + 6 + 4 = 14). En cambio Lucas (3, 23-38), discípulo de Pablo, se remonta desde Jesús, a través de David y Abraham, hasta Adán y Dios, y por eso en él los nombres son más numerosos que en Mateo (77 en el texto griego y de 72 a 76 en las varias versiones) y aparecen agrupados en once septenarlos. Remontándose de Jesús a la cautividad, hay tres septenarios de nombres; de la cautividad a David, otros tres; de David a Abraham, dos: de Abraham a Dios, tres. Cotejando las dos genealogías, vemos que la parte comprendida entre Dios y Abraham es ofrecida sólo por Lucas, de modo que no pueden existir divergencias. De Abraham a David, las dos genealogías se corresponden puntualmente, y de David a Jesús difieren del todo, tanto en el número de nombres (28 en Mateo, 42 en Lucas), como en los nombres mismos, todos diversos de una lista a otra, salvo los de Salatiel y Zorobabel.

Es cuestión antigua ya la de la conciliación de ambas genealogías, puesto que viene tratándose desde el siglo 111; pero su solución cierta no ha sido lograda aún ni quizá lo sea nunca, salvo por los racionalistas, los cuales, como siempre ante las dificultades, niegan todo valor histórico a los textos, olvidando empero cuánta importancia se atribuye a las listas genealógicas entre los semitas antiguos y modernos, y especialmente entre los judíos, como vemos por Flavio Josefo (C. Apion., 1, 30-37; Vida, 3-6) y por otros. Una opinión muy difundida, aunque sólo de cinco siglos de antigüedad, cree que una de ambas genealogías se refiere a los antecesores de María y la otra a los de José. Pero, aparte de otras objeciones, las genealogías entre los hebreos no se remontaban nunca a los ascendientes de la madre, ni hay en estas dos dato alguno que haga creer que se refieren a la familia de María. La opinión mejor fundada parece ser la antigua, basada en la ley del «levirato» (Deuteronomio, a5, 5-10), según la cual entre los hebreos el hermano — siquiera fuese sólo uterino — superviviente a otro difunto venta obligado a desposar la viuda de éste, y el primer hijo de tal matrimonio figuraba como hijo legal del muerto, aun siendo hijo natural del vivo. José podría haber tenido, a más de su padre natural, otro legal por «levirato», ley que habría sido aplicada

NACIMIENTO DE JESUS

240. El pertenecer José y su familia al linaje de David, originario de Bethlehem, tuvo pronto una consecuencia en el orden civil con ocasión del censo ordenado por Roma y ejecutado bajo Quirinio. Ya hablamos en otro lugar (§ 183 y sigs.) de aquel famoso censo y por eso damos por conocidas las observaciones formuladas.

En Oriente, la adhesión al lugar de origen era y es aún muy tenaz. Entre los hebreos, cada tribu se dividía en grandes «familias» (mishpāhōth), las familias se subdividían en linajes «paternos» (bēth 'ābōth) y éstos se fraccionaban poco a poco en nuevos linajes que podían rebasar la colmena humana originaria y trasladarse a otros lugares. Pero donde quiera que fuesen, las nuevas agrupaciones familiares conservaban tenazmente el recuerdo de la colmena originaria, ya demográfica, ya geográficamente. Se sabía, así, que el décimo o vigésimo ascendiente de la familia era Fulano, hijo de Zutano, que había morado en tal o cual población, allí había implantado su linaje, y de allí habían emigrado hacia otros puntos sus descendientes. La historia de los árabes está entretejida de nombres como Banū X o Banū Z, es decir, hijos de X o hijos de Z, por ejemplo, los Banū Quraish, a los que pertenecía Mahoma. Aun hov no es difícil hallar árabes emigrados a Europa o América, sean musulmanes o cristianos, que saben con toda exactitud a qué tronco de linaje pertenecen y qué región o población ha sido el centro geográfico de su estirpe.

Tal adhesión al lugar de origen formaba entre los judíos la base para un censo, y los romanos, en el primer censo de Quirinio, siguieron esta norma local, ya por las razones políticas que conocemos (§ 188), ya por contener en algún modo la despoblación rural causada por la afluencia a las ciudades (1). Por eso, una vez pregonado el censo, correspondió a José la obligación de presentarse a los funcionarios competentes de Bethlehem, ya que era del linaje y familia de David (Lucas, 2, 4), originarios

de Bethlehem.

241. Bethlehem es hoy una villa de unos 7.500 habitantes, situada a 9 kilómetros al sur de Jerusalem y a 770 metros de altura sobre el mar. Su nombre primitivo fué Beth-Lahamu, o «casa de Lahamu», divinidad babilónica venerada también por los cananeos de la región. Al substituir los hebreos a los cananeos, el nombre acabó por ser interpretado en el

también a otros descendientes de las dos genealogias (Salatiel, Zorobabel). Tal es la opinión expresada ya en el siglo 111 por Julio Africano (en Eusebio, Hist. Ecl., 1, 7, 2-16).

⁽¹⁾ Todavía en el año 104 d. de J. C., G. Vibio Máximo, prefecto de Egipto, ordenaba que, yendo a comenzar el censo por casas (τῆς κατ' οἶκίαν ἄπογραφῆς), aquellos que por alguna razón estuviesen ausentes de su «nomo» (distrito) volvieran a sus hogares (ἐκανελθεῖν εἶς τὰ εἶουτῶν εἶφ ἐστια) para llenar las prescripciones del censo y atender al cultivo de los campos (papir. Lond.; en U. Wilcken, Papyruskunde, I, 193, pags. 235 y sigs.).

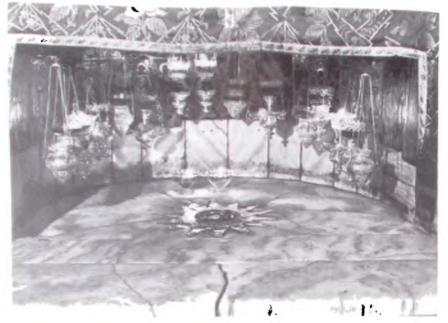


Fig. 29. — Lugar venerado como el del nacimiento de Jesús, en la Gruta de la Natividad en Bethlehem

sentido hebraico de beth-lehem (casa del pan). Al instalarse los hebreos en Palestina se asentó allí el linaje de Efrata (I Crónicas, 2, 50-54; 4, 4) y desde entonces el lugar fué llamado indistintamente Efrata o Bethlehem (Génesis, 35, 19; Ruth, 1, 2; 4, 11). Allí, descendiendo de la rama de Isai (Jessé), nació David (Ruth, 4, 22; I Crón., 2, 13-15).

Si Nazareth era de tan poca importancia que no se le mencionase en ningún documento antiguo (§ 228), Bethlehem, a su vez, era una población bastante mísera en tiempos de Jesús. Ya en el siglo viii a. de J. C. el profeta Miqueas (5, 1 hebr.) había llamado a Bethlehem pequeña entre las reparticiones de la tribu de Judá. El pueblo y el territorio circundante no debían albergar más de 1.000 habitantes, en su mayoría pastores o pobres campesinos. Era, no obstante, lugar de paso para las caravanas que de Jerusalem se dirigían a Egipto, e incluso existía un lugar de reposo para dichas caravanas, un albergue (hebraico gerūth) construído allí por Camaam, quien acaso fuese hijo de un amigo de David (II Samuel, 19, 37 y sigs.), y de aquí que tal punto fuese llamado "albergue de Camaam" (gerūth-Chamaam) (Jeremías, 41, 17).

De Nazareth a Bethlehem median por la carretera moderna 150 kilómetros, y en tiempos de Jesús podría haber una pequeña diferencia en menos. Tratábase, pues, de un viaje de tres o cuatro días para las caravanas de entonces. No consta con certeza si estaba obligado a presentarse solamente José en Bethlehem, o si también lo estaba María; pero el hecho es que, aun si ésta no se hallaba inclusa en la ley, José se dirigió a la población con María, su desposada, que estaba embarazada (Lucas. 2, 5) (1). Estas palabras pueden muy bien implicar una delicada alusión a una, al menos, de las razones por las que también fué María, es decir, la proximidad del parto, circunstancia en que no era conveniente dejarla sola. Otra razón — además de la posible obligación legal — pudo ser la de que los dos cónyuges pensasen trasladarse establemente al lugar originario del linaje de David. En efecto, puesto que el ángel había anunciado que Dios daría al nacido el trono de su padre David (§ 230), ¿había pensamiento más natural que el volver a la patria de David para esperar allí la realización de los misteriosos designios divinos? Ya hacía siglos que el profeta Miqueas había mencionado la pequeña Bethlehem como lugar de procedencia de aquel que dominaría sobre Israel (§ 254).

242. El viaje debió ser muy fatigoso para María, que andaba en el noveno mes de embarazo. Los caminos del país no estaban aún trazados y atendidos por los romanos, maestros en la materia, sino que eran malos y apenas transitables para las caravanas de asnos y camellos. Además, aquellos días, con el movimiento implicado por el censo, debían estar más transitados que nunca y ser menos cómodos que lo usual. Los consortes, en la mejor de las hipótesis, parece que sólo tuvieron a su disposición un asno, para transportar vituallas y los objetos más precisos, uno de aquellos asnos que aun hoy, en Palestina, se ven precediendo las caravanas de camellos o siguiendo a un grupo de viandantes. Durante las tres o cuatro noches que hubieron de pasar en el viaje debieron descansar, o en casas amigas, o más probablemente en los lugares públicos de reposo que se hallaban en los caminos, tendiéndose en tierra, como los demás viajeros, entre caniellos y asnos...

En Bethlehem, las condiciones empeoraron aún. El pueblecillo rebosaba de gente que se instalaba por doquier, comenzando por el albergue de las caravanas, que quizá fuese la vieja construcción de Chamaam (§ 241) reparada en el transcurso de los siglos. Lucas lo llama la hospedería (τὸ κατάλυμα, con el artículo); pero la equivalente palabra europea no debe inducirnos a error y hacernos pensar en algo que se asemeje ni remotamente a una modestísima fonda de nuestros pueblos. El que hemos llamado «albergue de caravanas» era en substancia el actual khān palestinense (§ 439), es decir, un recinto sin techar, circuído por un muro bastante alto, con una sola puerta. Dentro, a uno o más de los lados del muro.

⁽¹⁾ Esta es la lección de los mejores códices griegos. La Fulgata dice: Con Maria, la mujer desposada con él; la versión siro-sinatica: Con Maria, su esposa, etc. Las nupcias y la coblabitación (nissū'in, § 231) habían tenido va lugar, aunque Lucas no las mencione. Parece que el propio Lucas emplea intencionadamente los dos términos uno al lado del otro, desposada y embaracada, para aludir al estado, que continuaba siendo virginal, de una mujer legalmente casada y en situación de embarazo. La añadidura, o la substitución, de mujer parece debida a copistas preocupados de facilitar el sentido de la expresión.

corría un cobertizo que en algunos lugares podía tener paredes que lo cercasen formando así un camaranchón, y, contiguas a él, algunas estancias más pequeñas. Toda la hospedería se limitaba a eso. Las bestias se reunían en el centro, al aire libre, y los viajeros bajo los porches o en el camaranchón mientras quedaba sitio. Cuando no, acampaban entre los animales. Las estancias más pequeñas, si existían, se reservaban a quienes podían permitirse el lujo de pagar tal comodidad. Y en aquel amasijo de hombres y bestias revueltos, se hablaba de negocios, se rezaba, se cantaba y se dormía, se comía y se efectuaban las necesidades naturales, se podía nacer y se podía morir, todo en medio de la suciedad y el hedor que aun hoy infectan los campamentos de los beduínos en Palestina, cuando viajan.

243. Lucas nos comunica que cuando José y María llegaron a Bethlehem no había lugar para ellos en la hospedería (2, 7). Esta frase está más meditada de lo que a primera vista parece. Si Lucas quisiera decir sólo que aquel recinto no podía contener más gente, le hubiese bastado decir que allí no había lugar. Cuando añade para ellos no deja de referirse implícitamente a las particulares condiciones de los cónyuges: es decir, a la inminencia del parto de María. Ello podrá parecer una sutileza, pero no lo es. José debía tener en Bethlehem amigos o parientes a quienes pedir hospitalidad, porque aunque el pueblo estuviese lleno de forasteros, un rincón para dos personas tan sencillas y modestas siempre podía encontrarse en Oriente. Cuando a Jerusalem afluían centenares de miles de peregrinos en ocasión de la Pascua (§ 74), la capital no rebosaba menos que Bethlehem durante el censo, y, sin embargo, todos encontraban lugar, adaptándose a las circunstancias. Naturalmente, cuando sobrevenían semejantes casos, en las misérrimas casas privadas, que habitualmente consistían en un solo aposento en planta baja, los acogidos se hallaban en análogas condiciones a las del recinto de las caravanas: todo era común, todo se hacía en público, no había reserva ni secreto alguno. Por eso se comprende que Lucas especifique que no había lugar para ellos, ya que, dada la inminencia del parto, lo que María buscaba era solamente reserva y retiro.

Y ocurrió que mientras estaban allí se cumplieron los días para el parto de ella, y parió su hijo primogénito, y lo fajó y lo acostó en un pesebre (Lucas, 2, 6-7). Aquí sólo se habla de pesebre, pero este es un indicio bien seguro a la luz de las costumbres de la época. Un pesebre implica un establo y un establo exigía, según los usos de entonces, una gruta o pequeña caverna excavada en la ladera de cualquier montículo cerca del poblado. Grutas de tal género y destinadas a tal uso se encuentran aun hoy en Palestina en los contornos de los caseríos. Aquel establo sobre el que pusieron los ojos los esposos estaría quizá parcialmente ocupado por animales, sería obscuro, sucio y lleno de estiércol, pero estaba algo apartado del pueblo y por tanto resultaría tranquilo y solitario, y esto bastaba a la futura madre.

De aquí que, al llegar a Bethlehem y viendo tan grande afluencia de

gente, se instalaran como mejor pudieron en aquella cueva solitaria, sea en espera de cumplir las formalidades del censo, sea del parto, que la embarazada comprendía inminente. Es posible que José buscara el rincón más apropiado y menos sucio, que dispusiera un lecho de paja limpia, que extrajera de las alforjas las provisiones y lo más necesario colocándolo todo en el pesebre. No podían exigirse entonces, en Palestina y para dos personas de aquella categoría social — y que además se recluían voluntariamente en una gruta de animales — otras comodidades.

En conclusión: la pobreza y la pureza fueron el motivo histórico de que Jesús naciese en un establo. Pobreza de su padre legal, que no tenía dinero para alquilar un departamento separado en competencia con tanta gente; pureza de su madre natural, que quiso rodear su parto de reverente reserva.

244. Entre los lugares arqueológicos de la vida de Jesús, la gruta es el que tiene en su favor testimonios más antiguos y autorizados, fuera de los evangelios. Aun prescindiendo de los varios apócrifos que fantasean mucho sobre ella, en el siglo II, San Justino mártir, palestinense de origen, ofrecía este precioso testimonio: Habiendo nacido el niño en Bethlehem. como José no tenía en aquel pueblo (πώμη) donde albergarse, se albergó en cierta gruta (σπηλαίω) junto al pueblo (σύνεγγυς τῆς κώμης); y entonces. estando allí, María parió al Cristo y lo puso en un pesebre, etc. (Dial. cum T:yph., 78). En los primeros decenios del siglo III, Orígenes atestigua igualmente la gruta y el pesebre, y apela a la tradición muv conocida en aquellos lugares y aun entre los ajenos a la fe (Contra Celsum. 1. 51). Fundándose en esta tradición, Constantino, el año 325. ordenó que se construyese sobre la gruta la grandiosa basílica (Cf. Eusebio, Vita Constantini, III, 41-43), que en el 333 fué admirada por el peregrino de Burdeos y que, respetada el 614 por los persas invasores, subsiste aún (1).

⁽¹⁾ La construcción de Constantino puso fin, además, a una profanación. San Jerónimo. que moró largo tiempo en Bethlehem, narra que desde los tiempos de Adriano hasta Constantino el paganismo había profanado deliberadamente los lugares más célebres de la vida de Jesús, y que, entre otros, el lugar de su nacimiento había sido cubierto con un bosque de Tammuz, es decir, de Adonis, y en la gruta donde antaño lloró Cristo niño. era llorado el amante de Venus (Epist., 58). Ésta noticia no sorprende a quien piense en la gran insurrección judaica de Bar-Kokeba y en la terrible represión de Adriano en 135. Palestina fué entonces sistemáticamente paganizada y Jerusalem se convirtió en la Aelia Capitolina pagana. con un templo a júpiter en el emplazamiento del templo hebreo y otro dedicado a Áfrodita en el lugar de la muerte de Jesus. De igual medo pudo procederse a implantar en la gruta de Bethlehem el licencioso culto de Adonis-Tammuz, con el correspondiente bosquecillo. La noticia de San Jerónimo es, pues, históricamente clarísima y normal. En cambio, es artificiosa y forzada la interpretación que han pretendido dar al hecho recientemente unos pocos eruditos, según los cuales el culto de Adonis-Tammuz fué el originario de la gruta, mientras el de Jesucristo fué posterior e introducido a la fuerza en substitución del primero. Esto significa querer hacer decir a San Jeronimo precisamente lo contrario de lo que dice, impo-niendole esta afirmación por motivos aprioristicos y opuestos a toda circunstancia histórica. Justino mártir testimonia también en favor del culto de Jesús y no de Adonis-Tammuz, y ello en el siglo 11, en que las persecuciones contra el cristianismo favorecían introducciones vio lentas de cultos paganos y no del cristiano.

245. Venido Jesús a este mundo en la gruta, María lo fajó y lo acostó en un pesebre. Estas palabras del delicado evangelista médico dan



Fig. 30. - LA FUENTE DE LA VIRGEN, EN NAZARETH

a entender con bastante claridad que el parto tuvo lugar sin la usual asistencia de otras personas, va que la misma madre atiende al recién nacido, lo faja y lo coloca en el pesebre. Ni siquiera se nombra a José. Las posteriores narraciones apócrifas se afanarán en hacer venir la comadrona, enviando a José a buscarla (Protoevangelio de Jacobo, 19-20); pero en el evangelio de Lucas no hay lugar para ella, como había de observar San Ierónimo: Nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit; ipsa pannis involvit infantem; ipsa et mater

et obstetrix fuit (Adv. Helvidium, 8). Por algo la futura madre había buscado con cuidado y solicitud un lugar solitario y tranquilo.

Así, pues, María parió su hijo primogénito (1), que el ángel le pre-

⁽¹⁾ La expresión es típicamente hebraica: el hijo primogénito es el hebreo běkor, término de particular importancia jurídica, porque el primogénito hebreo debía ser presentado al Templo, y Lucas emplea este término como para preparar el relato de la presentación de Jesús al Templo, que él es el único en narrar entre los cuatro evangelistas. Pero el término. en este contexto, proporcionó el pretexto para atribuir a Lucas la afirmación implícita de que María tuvo a continuación otros hijos, puesto que en otro caso la palabra primogénito habría carecido de sentido. Ya en el siglo IV San Jerónimo había contestado a Elvidio, primer representante de este razonamiento, haciendo notar que omnis unigenitus est primogenitus: non omnis primogenitus est un genitus. Primogenitus est, non tantum post quem et alii, sed ante quem nullus (Adv. Helvidium, 10); pero inútilmente, puesto que se volvía a repetir la argumentación de Luciano: Si es primero, no es solo; si es solo, no es primero (Demonax, 29). Naturalmente, la Reforma protestante hizo de aquella expresión lucana su caballo de batalla contra el culto católico de María; mas también los racionalistas, que a menudo hacen extraordinarias observaciones histórico-filológicas, han dejado de interpretar el término en sentido histórico-filológico y han preferido el razonamiento de Elvidio. Sólo unos cuantos, Loisy entre ellos, han permanecido dudosos. Hoy la discusión está zanjada, y quien ha tenido razón no es ciertamiente Elvidio, con sus secuaces. El año 5 a. de J. C., es decir, a pocos meses de distancia del parto de María, una joven esposa judía dió a luz en Egipto, costándole el parto su propia vida. La estela sepulcial de aquella joven pone en boca de la difunta estas palabras: el Destino me condujo al término de la vida entre el llanto del hijo primo

nunciara como heredero del trono de su padre David (§ 230). Sólo que el futuro reino del recién nacido — al menos a juzgar por aquellas primeras manifestaciones — se preveía muy diverso de los reinos de entonces, ya que este heredero dinástico tenía por mansión regia un establo, por trono un pesebre, por dosel las telarañas del techo, por nubes de incienso el hedor del estiércol, por cortesanos dos seres humanos sin hogar...

Así, pues, el reino de aquel heredero dinástico se anunciaba desde entonces con ciertas notas características nuevas en verdad y del todo ignoradas en los reinos de la época: de los tres componentes de aquella corte, uno representaba la virginidad, otro la indigencia y los tres la inocencia y la humildad. Exactamente a 9 kilómetros más al norte brillaba la dorada corte de Herodes el Grande, en la que la virginidad era desconocida y aborrecida la indigencia, y en la que la inocencia y la humildad manifestábanse en los atentados a la vida del propio padre, en el hecho de dar muerte a los hijos, en el adulterio, el incesto y la sodomía (1). El verdadero contraste histórico entre ambas cortes no reside, pues, tanto en el estiércol de la una y los oros de la otra, como en sus características morales.

246. Sin embargo, al recién nacido, descendiente de David. esperábale un homenaje de cortesanos, de condición social no muy diferente a la de David, pastor de ovejas, y de la de los dos cortesanos que estaban permanentemente junto a su trono-pesebre. Y además, puesto que el ángel había anunciado que el recién nacido sería llamado Hijo del Altísimo, esperábale también un homenaje de cortesanos del Altísimo, que coincidiesen en ello con los humildísimos cortesanos de la tierra.

Bethlehem estaba y está hoy en los límites de la estepa, o sea de la extensión abandonada e inculta que sólo puede aprovecharse como pastos para los rebaños. Las pocas reses ovinas que poseían los habitantes del pueblo eran albergadas durante la noche en los establos del contorno; pero los rebaños numerosos permanecían continuamente en la estepa. al raso, con algunos hombres que los guardaban. Fuese día o noche. estío o

génito... (πρωτοτόκου... τέκνου). La inscripción fué publicada por C. C. Edgar en los Annales du Service des Antiquités de l'Egypte bajo el título More tomb-stones from Tell el Yahoudieh, tomo 22 (1922), págs. 7-16, y reproducida en Biblica. 1930. pág 386. La muerte de la parturienta demuestra, contra Elvidio y sus secuaces, que su primogénito fué también unigénito, como en el caso de Jesús.

Puesto que se presenta la ocasión, podemos recordar el análogo y más fácil pasaje de Mateo (1, 25), quien hablando de las relaciones entre José y María dice: Y (él) no la conocia hasta que parió hijo. El verbo conocia es el término eufemistico que ya examinamos (§ 230). La expresión hasta que (‰) corresponde al hebreo ad, que se refiere unicamente al cumplimiento de la acción anunciada immediatamente antes, prescindiendo de lo que luego sucederá. Hay ejemplos de ello en tal sentido tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (Génesis, 8, 7; Salmo 110 hebr., 1; Mateo, 12, 20; 22, 44; 28, 20; 1 Timoteo, 4, 13). Por eso el mismo Loisy, con justicia, ha hecho notar que Mateo en ese pasaje sólo tiene en cuenta el nacimiento de Jesús, al que niega toda intervención paterna, sin extenderse al tiempo sucesivo.

⁽¹⁾ Toda la historia de Herodes está plagada de estos hechos, según la narración de Flavio Josefo en Guerra jud., t. 431-664. Respecto al último delito, v. ibíd., 489, Antig. jud., VI. 230-231.

invierno (§ 174), aquellas numerosas bestias y aquellos pocos hombres formaban toda una comunidad que vivía de la estepa y en la estepa. Tal



Fig. 31. — VISTA AÉREA DE BETHLEHEM

género de pastores gozaban de pésima reputación entre escribas v fariseos, en primer lugar porque su vida en terrenos escasos de agua les hacía ser sucios, malolientes e ignorantes de todas las leyes fundamentales sobre lavatorio de manos, pureza de vajillas y elección de alimentos, y porque ellos más que nadie constituían aquel «pueblo de la tierra», que merecía el más cordial desprecio de los fariseos (\$ 40). Además todos pasaban por ladrones y se aconsejaba no comprarles leche ni lana, que podían ser hurtadas (Baba gamma, x, 9).

Por otra parte no se podía insistir mucho con ellos para persuadirles de que observasen la «tradición» lavándose las manos y limpiando bien las vajillas antes de comer, porque eran hombres de nervio y empuje

y así como no temían romper con el cayado la cabeza del lobo que hostigaba sus rebaños, no hubiesen vacilado en aplastársela al escriba o fariseo que hubiese hostigado su conciencia (1). De aquí que aquellos seres ab-

⁽¹⁾ Rabbi Aqiba, antes de entregarse al estudio de la Torah y convertirse en uno de los más célebres doctores, había sido también uno de los del «pueblo de la tierra». Véase cómo opinaba en aquel tiempo: Cuando yo era uno del «pueblo de la tierra», pensaba: Si tuviese aquí un escriba, le mordería como un asno. Dijéronle sus discípulos: Rabbi, querrás decir «como un perro». Él respondió: No, porque aquél muerde y rompe los huesos, y éste muerde y no rompe los huesos (Pesahim, 49 b). Rabbi Aqiba murió el año 135 d. de J. C.-pero ya antes de él su maestro. Rabbi Eliezer, había afirmado: Si nosotros no les fuésemos necessarios (refiriéndose a los del «pueblo de la tierra») para el comercio, nos matarían (ibid.)-

yectos y groseros estuviesen excluídos de los tribunales y su testimonio — como el de los ladrones y reos de extorsión — no fuera aceptado en juicio (Tosefta Sanhedrīn, v, 5).

247. Pero aquellos humildísimos pastores, excluidos de los estrados judiciales de los fariseos, entraban en los estrados de la corte real del recién nacido hijo de David y eran invitados a ella por los celestíales cortesanos del Altísimo.

Había pastores en la misma comarca que moraban en el campo (ἀγραυλοῦντες) y hacían la guardia de noche a sus rebaños. Y un ángel del Señor se llegó a ellos, y la gloria del Señor refulgió en torno a ellos, y temieron con gran temor, y el ángel les dijo: No temáis. He aquí que os traigo la buena nueva (εὐαγγελίζομαι) de una gran alegría, que será para todo el pueblo. Porque hoy os ha nacido un Salvador, que es Cristo Señor, en (la) ciudad de David. Y el signo para vosotros sea este: encontraréis un niño fajado y yaciendo en un pesebre. Y de repente fue con el ángel una multitud del ejército celeste, que loaban a Dios y decían:

Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad (1). (Lucas, 2, 8-14.)

Esta escena sigue inmediatamente al relato del nacimiento y sin duda fué intención del narrador hacer entender que entre estos dos hechos no mediaron más que algunas horas. Jesús, pues, nació de noche, como nocturna es la aparición a los pastores.

248. A éstos, después de la oportuna glorificación a Dios en las alturas, sólo se les anunciaba una cosa: paz en la tierra.

En verdad la paz reinaba entonces (§ 225); pero era una paz transitoria, de pocos años, que equivalen a cortos segundos en el gran reloj de la humanidad. Aquellos pocos segundos los había aprovechado, a guisa de una tregua en la tempestad, para nacer entre los hombres el Salvador, es decir, el Cristo (Mesías) Señor, y comenzaba por hacer anunciar la paz por sus cortesanos celestiales. Pero la suya era una paz de nuevo cuño,

¡Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra: en los hombres el beneplácito!

⁽¹⁾ La buena voluntad de la Vulgata, en griego es εὐδοκία. Literalmente significaria buena estima, beneplácito, debiéndose referir estima o beneplácito (en hebreo rason) a Dios como a su sujeto. Así debería traducirse: y paz en la tierra a los hombres bien amados de Dios o que tienen el beneplácito de Dios. Otros códicos tienen beneplácito en nominativo, lo que llevaria a dividir en tres esticos de la siguiente manera:

Pero la distribución de los conceptos en tres esticos es irregular, mientras que en dos es perfectamente paralela (gloria = paz; alturas = tierra; Dios = hombres); además, la conjunción y sería más natural en el tercer inciso que en el segundo, o por lo menos se requeriría en los dos.

sometida a una nueva condición. La paz de aquellos pocos años estaba sometida a las condiciones del imperio de Roma: era la pax romana, asegurada por 25 legiones, las cuales, sin embargo, algunos años después se mostraron insuficientes en Teutoburgo, amargando los últimos tiempos de Augusto. La nueva paz del Cristo Señor estaba sometida a la condición de la buena voluntad o beneplácito de Dios. Los que con sus obras se hacen dignos de aquel beneplácito y sobre los que viniera a posarse (ambos hechos se reclaman entre sí) obtendrían la nueva paz. Éstos serían los que operarian la paz y serían proclamados bienaventurados, porque a ellos correspondería el apelativo de hijos de Dios (§ 321).

Por la admirable aparición del ángel y por sus palabras, los pastores comprendieron que había nacido el Mesías. Eran, sí, hombres toscos, que no sabían nada de la inmensa doctrina de los fariseos; pero, israelitas sencillos y al antiguo estilo, sabían del Mesías prometido a su pueblo por los profetas y de él habrían hablado sin duda durante las largas velas de custodia de los rebaños. El ángel les había dado también la señal: un niño fajado y en un pesebre. Quizá les indicara igualmente la dirección para llegar a la gruta. Aquellos pastores continuaban, pues, hallándose en su ambiente, ya que ellos, cuando podían, se refugiaban también en las grutas en casos de mucha lluvia o intenso frío: acaso alguno de ellos hubiese llevado también a su mujer en caso de parto a alguna gruta y depositado su hijo recién nacido en un pesebre. Y ahora oían de boca de quien no podía engañarles que el Mesías se encontraba en las mismas condiciones. Fueron, pues, hacia él, presurosos, como dice Lucas (2, 16), con aquella prisa que mueve una alegre familiaridad. Hubiera sido, en cambio, con lentitud mezclada de inquieta perplejidad como se hubiesen dirigido a la corte de Herodes si les dijeran que allí había nacido el Mesías.

Llegaron a la gruta. Encontraron a María, José y el recién nacido. Se maravillaron Siendo pobres de dinero, pero señores de espíritu, no pi-

Llegaron a la gruta. Encontraron a María, José y el recién nacido. Se maravillaron. Siendo pobres de dinero, pero señores de espíritu, no pidieron nada y volvieron, sin más, a sus ovejas. Únicamente sintieron una gran necesidad de alabar a Dios y de contar a otros del lugar lo sucedido.

gran necesidad de alabar a Dios y de contar a otros del lugar lo sucedido.

Antes de terminar, el discreto Lucas advierte: Empero María conservaba todas estas palabras (hebraísmo, por «sucesos»), meditándolas en su corazón. Ya sabemos que esto constituye una alusión delicada a la fuente de que Lucas tomó las noticias (§ 142).

LA PURIFICACIÓN DE MARÍA

249. La permanencia de los tres miembros de la familia en la gruta debió ser breve, quizá sólo de unos días. A medida que el censo progresaba, partía la gente y se vaciaban las casas. Una de ellas fué ocupada por José, que se trasladó a ella con esposa e hijo, y esta sería la casa donde se presentaron los Magos unas semanas después (Mateo, 2, 11). Quizá se efectuara ya en aquella morada la circuncisión del niño, practicada según las pres-

cripciones judaicas ocho días después del nacimiento (§ 69), y en tal ocasion le fué impuesto el nombre de Jesús, notificado por el ángel ya a María ya

a José (§§ 230, 230). El ángel había dicho, en efecto, que el niño sería llamado Hijo del Altísimo, pero de hecho había aparecido en el mundo como descendiente de Israel por la estirpe de David v el ángel no había comunicado instrucción alguna que eximiese a aquel nuevo israelita de las obligaciones comunes a todos los israelitas. Por ello, José y María cumplieron todos sus deberes respecto a él.

También los cumplieron respecto a sí mismos. La ley hebraica prescribía que la mujer después del parto fuese considerada impura y permaneciese apartada cuarenta días si hubiese parido varón y ochenta si hembra, tras lo cual debía presentarse en el Templo para purificarse legalmente y hacer una ofrenda que para los pobres estaba limitada a dos tórtolas o pichones. Además, si el niño era primogénito. pertenecía por ley al Dios Yahvé,



Fig. 32. - MONASTERIO DE SAN SABAS. EN BETHLEHEN

como todos los primogénitos de los animales domésticos y las primicias del campo, y sus padres venían obligados a rescatarlo pagando al Templo, en cambio del primogénito, cinco siclos. No era obligación conducir materialmente al recién nacido primogénito al Templo para presentarlo a Dios, pero habitualmente las madres jóvenes lo llevaban para invocar sobre él las bendiciones celestes.

Estas dos usanzas fueron seguidas respecto a Jesús. A los cuarenta días,

María se dirigió al Templo para su purificación, ofrendó lo prescrito para los pobres y llegó consigo a Jesús al objeto de presentarlo a Dios, pagando los cinco siclos. Si los dos pichones o tórtolas de la purificación valían poco, los cinco siclos para el rescate del primogénito fueron graves para la pobreza de los consortes, ya que cinco siclos de plata (1), equivalentes a algo más de veinte liras italianas en oro, era cuanto un artesano como José podía ganar a duras penas en veinte días de trabajo. Y no olvidemos que durante los pasados en Bethlehem habría tenido poco o nada en que trabajar. Sin embargo, al gasto extraordinario, pero previsto, se debió hacer frente con algún modesto ahorro que los dos probablemente habrían llevado de Nazareth como viático.

Aquel reducido grupo de tres personas que entraban en el Templo de Jerusalem no era muy propio para atraer sobre sí las miradas de la gente que estaba allí holgando o escuchando las disertaciones de los maestros fariseos, o bien comerciando en el «atrio de los gentiles» (§ 48). Eran tantas las madres que iban todos los días a purificarse después del parto y a presentar sus primogénitos, que aquel grupito de tres personas no merecía en verdad atención particular alguna Pero precisamente aquel día se hallaba en el atrio un hombre que miraba de modo diferente de los otros y podía ver lo que los demás no veían: Había un hombre en Jerusalem, de nombre Simeón, y este hombre (era) justo y temeroso (de Dios). Y esperaba la consolación de Israel y el Espíritu Santo era sobre él. Y el Espíritu Santo le había revelado que no vería la muerte antes de haber visto el Cristo del Señor (Lucas, 2, 25-26).

250. El nombre Simeón era muy común entre los judíos de la época, y en el pasaje citado sólo se dice de él que era hombre justo y temeroso. A lo sumo, por las palabras que luego pronunció, cabe inducir que ya era entrado en años; mas nada inclina a creer que fuese sacerdote, y mucho menos el sumo sacerdote, como pretende un apócrifo. La igualdad del nombre no bassa para identificarlo, como han sugerido algunos, con Rabban Simeón, hijo del gran Hillel y padre de Gamaliel, maestro de San Pablo, en tanto que no hay contra esta identificación graves dificultades cronológicas. Así que este seglar era una persona privada al margen de los grandes acontecimientos que manejaban los políticos de Jerusalem; y vivía entre sus obras de justicia y de temor de Dios como los pastores de Bethlehem entre sus ovejas, y, también como ellos, esperaba la consolación de Israel, es decir, el Mesías prometido. Y del mismo modo que los pastores fueron avisados por el ángel, así Simeón había sido preadvertido por el Espíritu Santo de que su amorosa espera sería satisfecha. Ocurrió, pues, que aquel día vino en el Espíritu al Templo, y cuando los padres introducian al niño Jesús para hacer con él lo acostumbrado según la ley, él le recibió en brazos y bendijo a Dios y dijo:

⁽¹⁾ Cada siclo equivalia a media onza de plata. (Nota del Traductor.)

Ahora, Señor, dejas partir a tu esclavo en paz, conforme a tu palabra.

Porque mis ojos han visto tu Salvación que preparaste a la faz de todos los pueblos:

Luz para revelación de los gentiles y gloria de tu pueblo Israel.

(Lucas, 2, 27-32.)

La salvación que calmaba la espera de aquel hombre estaba representada por un infante de cuarenta días que exteriormente no tenía nada de extraordinario. Mas esto aun podía pasar. Pero si allí hubiese estado algún fariseo de los genuinos y típicos, no habría podido reprimir su indignación al oír tales palabras, según las cuales el Mesías - fuese quien fuese — debía obrar la salvación de todos los pueblos y ser una revelación de los gentiles, es decir, de los paganos que no formaban parte del pueblo elegido de Israel. ¡Semejantes afirmaciones eran escandalosas y subversivas! Cierto que al final se agregaba que aquel Mesías había de ser la gloria del pueblo de Israel; pero esta añadidura final representaba una compensación harto escasa, era el mísero plato de lentejas con que se pretendía compensar una primogenitura - o más bien unigenitura - espiritual perdida. El futuro Mesías, a juicio de aquellos fariseos, debía aparecer en Israel y sólo para Israel, y las demás gentes, los gojim, serían, como máximo, admitidos a guisa de humildes súbditos y discípulos de Israel en los templos triunfales del Mesías. Equiparar a Israel y a los gentiles a efectos de la salvación mesiánica era, pues, una herejía y una revolución.

El fariseo típico y genuino habría tenido razón como fariseo, en tanto que el vaticinante Simeón no habría podido apoyar sus afirmaciones sobre sentencia alguna de los grandes maestros farisaicos. No obstante, de remontarse más lejos, podría haberlas apoyado en la sentencia de Dios mismo, el cual, en la Santa Escritura, había proclamado al futuro Mesías:

Te pondré como alianza a mi pueblo, como luz de los gentiles. (Isaías. 42. 6.)

Y aun había confirmado poco después:

Te pondré como luz de los gentiles, para que seas mi salvación hasta la extremidad de la tierra. (Isaías, 49. 6.)

El nacionalismo exclusivista había hecho olvidar la palabra de Dios (1);

⁽¹⁾ La diligentísima colección ya citada de Strack y Billerbeck (Kommentar, vol. 11, página 139) no logra encontrar un solo pasaje en toda la literatura rabinica en que se tomen en consideración las dos citas de Isaías arriba mencionadas. Diríase que aquella luz de los gentiles ofendía los ojos del espíritu y, no pudiendo ser apagada, se apartaba de ella la mirada.

pero Simeón pasaba sobre el particularismo celoso de los fariseos y evocaba el decreto universalístico de Dios.

Hecho esto y contemplado el Mesías, el anciano no deseaba otra cosa y podía partir para su viaje sin retorno. Sin embargo, como al oír sus pa-



Fig. 33. — Casas construidas por los Cruzados, en Bethlehem

labras el padre de él (del niño) y la madre estaban maravillados (Lucas, 2, 33), el contemplativo Simeón se dirigió también a ellos. Mas ellos eran en realidad sola María. a la cual por tanto él agregó: Mira, éste está puesto para caida y resurgimiento de muchos en Israel v como signo de contradicción - y a ti misma traspasará el alma una espada — a sin de que sean revelados los pensamientos de muchos corazones (2, 34-35).

Así, pues, aquel contemplativo ve la luz del Mesías brillar sobre todos los pueblos, pero no disipar todas las tinie-

blas. En el mismo Israel, muchos sucumbirían a resultas de aquella luz, la cual sería un signo de contradicción, un «signo de inmensa envidia — y de piedad profunda —, de inextinguible odio — y de indomable amorn. Y los golpes asestados contra aquel signo, no sólo le alcanzarían a él, sino también a su madre, cuya alma sería traspasada por una agudisima espada.

¿No resultaría, pues, que, en la salvación operada por aquel niño, la madre estaría unida con el hijo y no se habría podido herir a éste sin traspasar también a la madre?

251. Lucas, afecto a las escenas parcadas, añade inmediatamente al episodio de Simeón el de Ana (2, 36-38).

Llama a ésta profetisa, como lo fueran otras mujeres en el antiguo Israel. Aun setenta años más tarde, Flavio Josefo se presentará a sí mismo como conocedor de sucesos futuros (Guerra Jud., III, 351-353, 400 y sigs.) y Suetonio, en Roma, le dará la razón y le tomará en serio (Vespasiano, 5). Pero Josefo en nada se parecía al aprofeta», al antiguo nābī! hebreo, «hom-

bre de Dios», el cual vivía y moría por su fe. La profetisa Ana, en cambio, era verdaderamente una mujer de Dios: habiendo quedado viuda después de siete años de matrimonio, había pasado su vida en los atrios del Templo entre ayunos y plegarias, hasta alcanzar la edad de ochenta y cuatro años. Y también ella, llegando en aquel mismo punto, alababa a Dios a su vez y hablaba de él (del niño Jesús) a todos los que esperaban la liberación de Jerusalem (2, 38).

De esos que esperaban, Lucas sólo nos presenta a Simeón y Ana, pero a más de éstos debía haber muchos otros, y respecto a cada uno de ellos se hubiese podido exclamar: He aqui un verdadero israelita en el que no hay engaño (Juan, 1, 47). Todos ellos eran gente desconocida en los círculos sacerdotales, ajena a las lides políticas, ignara de sutilezas casuísticas, pero que había concentrado su vida en una anhelosa espera: la del Mesías prometido hacía siglos a Israel.

Por contraste, en aquel mismo tiempo existía en Jerusalem mucha más gente cuya anhelosa espera consistía en conocer las decisiones de los sumos doctores Hillel y Shammai sobre una formidable cuestión que entonces se discutía: la de saber si era lícito o no comer un huevo puesto por la gallina durante el sacro reposo del sábado (Besah, I, 1: Eddujjöth, IV, 1).

LOS MAGOS

252. Hasta ahora, Lucas sólo ha situado en torno al recién nacido Mesías — aparte de los cortesanos celestiales — gentes humildes en funciones de cortesanos terrenos: es decir, pastores de la estepa y dos ancianos de la ciudad. Mateo calla sobre todos éstos y, por el contrario, conduce ante Jesús personajes no sólo insignes, sino además — y ello puede sorprender con razón en el más israelita de los cuatro evangelistas — precisamente no israelitas y pertenecientes a los aborrecidos gojim. Si este nuevo episodio hubiese sido narrado por Lucas se habría dicho que estaba introducido para confirmar el anuncio de Simeón respecto a la revelación de los gentiles; pero, puesto que quien lo relata es Mateo, no queda más que atenerse a la realidad de los hechos diversamente seleccionada por los diferentes narradores. Habiendo, pues, nacido Jesús, he aquí que (unos) Magos de Oriente se presentaron en Jerusalem diciendo: ¡Donde está el nacido rey de los judíos? Porque hemos visto su estrella en Oriente y venimos a adorarlo. Y oyendo (esto), el rey Herodes se turbó, y toda Jerusalem con el, y reuniendo todos los sumos sacerdotes y escribas del pueblo les inquiría donde debia nacer el Cristo. Y ellos le dijeron: En Bethlehem de Judea, porque así ha sido escrito por el profeta: «Y tu, Bethlehem, tierra de Judá, de ningún modo eres la menor entre los principes de Judá; porque de ti saldrá un conductor que apacentará a mi pueblo Israel» (Mateo. 2. 1-6).

Los inesperados extranjeros eran, pues, magos y venían de Oriente. Estos son respecto a ellos los únicos datos seguros y, aun así, muy vagos. El más vago es Oriente, que geográficamente designa todas las regiones de más allá del Jordán, y en las cuales, internándose hacia levante, se halla primero el inmenso desierto siro-arábigo, luego Mesopotamia (Babilonia) y, en fin, Persia. En el Antiguo Testamento, en efecto, todas estas tres regiones son designadas como Oriente, incluso la remotísima Persia (como vemos por Isaías, 41, 2, donde se alude al persa Ciro el Grande). Y es precisamente a Persia, con preferencia a las otras dos regiones más próximas, a donde nos lleva la palabra Magos, que es originariamente pérsica y está estrechamente ligada a la persona y doctrina de Zarathushtra (Zoroastro) (1).

Los magos fueron originariamente discípulos de Zarathushtra, y a ellos había confiado él su doctrina reformadora de las poblaciones del Irán, de la que fueron después custodios y transmisores. Su clase aparece muy poderosa desde tiempos muy antiguos, incluso en la época de los medos y más aún en la de los aqueménidas. «Mago» era aquel Gaumata (el «falso Smerdi») que usurpó el trono aqueménida el año 522 a. de J. C., durante la campaña de Cambises en Egipto. Después de la muerte violenta de Gaumata, los magos mantuvieron su poder en el imperio persa y en los regímenes sucesivos hasta el siglo viii d. de J. C. En el campo cultural, se ocuparían también del curso de los astros, como todas las personas instruídas en aquellos tiempos y regiones; pero no eran astrólogos ni hechiceros. Antes bien, como discípulos de Zarathushtra y fieles transmisores del Avesta debían ser naturales enemigos de las doctrinas astrológicas y nigrománticas de los caldeos, las cuales el Avesta condena con energía.

253. Los Magos llegados a Jerusalem habían visto, pues, una estrella (ἐστέρα) en Oriente, y comprendiendo que era la estrella del «rey de los judíos», se pusieron en viaje desde Oriente para adorarle.

Respecto a la estrella, ya hemos expresado nuestra opinión de que Mateo se propone presentarla como un hecho milagroso, no identificable con un fenomeno natural (§ 174). Poco después, él nos dice que, salidos los Magos de Jerusalem, la estrella les precedió a guisa de guía en su camino y

⁽¹⁾ Herodoto afirma que magos era el nombre de una tribu de la Media. Puede ocurrir que en sus tiempos los magos, con sus prerrogativas y leyes particulares, constituyesen una casta cerrada y una especie de tribu; pero el nombre es, con certeza, bastante más antiguo. Ya en los Gatha surge el término magavan — y en el Avesta reciente el término mogu (en antiguo persa magu) — como adjetivaciones del nombre maga, o «don», en el sentido de apartícipe del don». Ahora bien, puesto que en los Gatha se designa con el término «don» la doctrina de Zarathushtra, evidentemente los «partícipes del don» o magos son los fieles de Zarathushtra, o sean sus discípulos. Autores griegos antiguos y acreditados como Xantos, Hermodoro y Aristóteles concuerdan en presentar a los magos como discípulos de Zarathushtra, el definen su doctrina como una filosofía «clarísima y utilísima». Para estos autores, el primer mago fué el propio Zarathushtra. Es preciso descender a autores posteriores, sobre todo a Bolos de Mendes, fundador de la escuela neo pitagórica y naturalista de Alejandría, para hallar a los magos presentados como astrólogos y brujos, y confundidos, por tal razón, en parte con los caldeos babilonios y en parte con los magos egipcios. Sobre este tema véase G. Messina. Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion, Roma, 1930; (d., 1 Magia Betlenime e una predizione di Zoroastro, Roma 1933; (d., Una presunta profezia di Zoroastro vulla nenuta del Messia, en Biblica, 1933, págs. 170-198.



Fig. 34 - PANORAMA DE BETHLEHEM

se detuvo precisamente sobre el lugar donde estaba el niño buscado (Mateo, 2, 9). Si del rey Mitrídates se narraba que a su nacimiento y al principio de su reinado había aparecido un cometa (Justino, Histor., xxxvit, 2), y otro tanto se decía de Augusto al comienzo de su imperio (Servio, in Eneida, x, 272), ninguno, no obstante, había dicho que semejantes cometas indicaran a los hombres paso a paso un determinado camino, esperándoles incluso en los descansos y moviéndose después, para al cabo pararse definitivamente sobre la meta. Establecido, en consecuencia, este carácter mitagroso, ¿cómo se explica, sin embargo, que los Magos, al ver la estrella, la reconociesen como la del «rey de los judíos»? ¿Qué sabían ellos de antemano, en su lejana Persia, de un rey de los judíos esperado como salvador en Palestina?

El reconocimiento de la estrella por los Magos está, en la narración de Mateo, estrechamente ligado al carácter de la estrella: la milagrosa estrella se hace reconocer milagrosamente por ellos como signo del recién nacido. Pero respecto a las predisposiciones culturales de los Magos y a su posible conocimiento de la espera mesiánica de los judíos, hoy estamos mejor informados, gracias a recientes estudios, que anteriormente y podemos afirmar que en Persia se esperaba, por tradición local, una especie de salvador y se sabía, además, que existía análoga espera en Palestina.

Tratamos de esto en nota como cuestión demasiado larga para discutirse

aquí, pero demasiado importante para prescindir de ella (1).

Mateo no dice cuántos fueron los Magos venidos a Jerusalem; la tradición popular tardía los creyó más o menos en número, variando de dos a una docena, pero prefiriendo el número tres, sin duda sugerido por los tres dones que ofrecieron. Y de estos tres Magos, desde el siglo IX, se supieron también los nombres: Gaspar, Melchor y Baltasar.

254. Eran con toda evidencia extranjeros aquellos Magos y no sabían prácticamente nada de las condiciones políticas de Jerusalem, ya que

(1) El sistema teológico de los Magos, según se desprende del conjunto del Avesta, está fundado en el dualismo y en la eterna lucha entre el Bien y el Mal, es decir, entre Ahura-Mazdah, el «Señor de la Sabiduría», y Anra-Mainyu, el espíritu del Mal, lucha de la que nos interesa para nuestro tema un aspecto particular, que implica la característica idea del saushyant (el «socorredor»). Esta idea se encuentra ya enunciada en las partes más antiguas del Avesta, los Gatha, v se especifica, más ampliamente cada vez, en las partes más recientes y en la literatura medo-persa, sólo que, mientras al principio el «socorredor» (uno o más) es un personaje real, histórico, presente, más tarde la misión del «socorredor» es asignada a tres futuros personajes que nacerían de la estirpe de Zarathushtra y cuya actividad está bien encuadrada en sucesivos períodos. El más importante de los tres personajes es el último, llamado el «socorredor» por antonomasia. A la base de tal idea hay un concepto optimista, porque la lucha entre el Bien y el Mal terminará con el triunfo del primero, gracias a la intervención del «socorredor». En la concepción iránica, las vicisitudes cósmicas y humanas se desenvuelven en un período de doce milenios, divididos en cuatro grupos de tres mil años cada uno. En los primeros dos grupos de años todo está en paz; pero en el tercer grupo comienza la lucha del Mal contra el Bien (período mítico) y en el cuarto aparece Zarathushira (período histórico), que predica la doctrina de Ahura-Mazdah y es, él mismo, el primer «socorredor», coadyuvado por otros «socorredores», es decir, por los adeptos de la misma doctrina. Es de notar que el término saushyant («socorredor») es, en persa, un participio futuro. En el Avesta reciente esta particularidad fué ampliamente desarrollada bajo la influencia de otros conceptos y el término se aplicó en especial a un bien determinado personaje escatológico, al cual además se aplicaron precedentes rasgos míticos. Este personaje es Astvat-ereta, progenie de Zarathushtra, cuya misión queda enunciada en su nombre, que significa «verdad encarnada». El había de ser, pues, el saushyant por excelencia, porque con su obra aseguraria el triunfo final del Bien sobre el Mal y devolvería la Humanidad a su primitiva condición feliz. Algunos extos persas sucesivos, después de mencionar otros dos «socorredores, descendientes de Zarathushtra, presentan el tercero y último, igualmente de la estirpe de Zarathushtra, pero nacido de una muchacha «sin que ningún hombre se acerque a clia» (Teodoro bar Konai). Llegado que sea este último socorredor, sobrevendrá la resurreccion de los muertos, el juicio general de la Humanidad y la restitución del reinado absoluto de Ahura-Mazdah, con el triunfo del Bien.

Semejantes conceptos, conocidos por los de fuera de Persia, incluyendo a los cristianos (y especialmente a los escritores sirios, que geográficamente confinaban con los persas), hicieron creer en una profecía de Zarathushtra anunciando el Mesías hebraico. Pero este acercamiento de las dos figuras, el saushyant persa y el Mesías hebraico, había sido iniciado anteriormente por escritores judíos, en razón de que desde Ciro el Grande (muerto el 529 antes de J. C.) el judaísmo había estado en contacto directo con los persas. Los llamados Oráculos de Ystape, libro del que sólo nos han llegado escasos fragmentos, muestran claramente la tendencia a entretejer conceptos de la Biblia con ideas persas, tendencia debida, según parece probable, a algún escritor judaíco que quería tender un puente de tránsito entre el mundo conceptual hebreo y el persa.

Históricamente, pues, es del todo verosímil que hacia el principio de la Era cristiana estuviese difundida entre la casta de los magos de Persia el conocimiento de la esperanza judaica en un Rey-Mesías, que esta esperanza extranjera fuese identificada con la esperanza persa de un saushyant o «socorredor», y que algunos de entre los persas se interesaran, de un modo u otro, por la aparición de este gran personaje. (Para más amplias noticias y referencias a los antiguos textos, véanse los escritos de G. Messina, citados al pie de la nota

anterior.)

LOS MAGOS 275

apenas entrados comienzan a preguntar: ¿Dónde está el nacido rey de los judíos? Rey de los judíos no había otro que Herodes, y bastaba por lo demás conocer un poco el carácter de éste para estar seguro de que apenas se mostrase un eventual competidor suyo (§ 9 y sigs.) hubiera tenido contados los días y aun las horas. Por eso, la pregunta era peligrosa, en su ingenuidad, para el mismo niño buscado.

Los primeros ciudadanos interpelados por los Magos quedaron estupefactos y aun algo inquietos, porque una pregunta de tal género hecha por los desconocidos personajes inducía a sospechar tenebrosas conjuras, que hubiesen llevado a las acostumbradas convulsiones civiles y a matanzas de gente sospechosa. Pasando, pues, la pregunta de boca en boca llegó a oídos de personas de la Corte y del propio Herodes.

El viejo monarca, que por sospechas de conspiración había ya hecho matar a dos hijos y estaba a punto de matar a un tercero, no pudo dejar de turbarse también; pero comprendió en seguida que si allí había una amenaza era muy diferente de las otras. Su policía secreta, magnificamente organizada (1), le tenía informado hasta de los más mínimos hechos que acaecían en la ciudad y en aquellos días no le había referido nada inquietante. Por otra parte, desde la lejana Persia no se dirigían fácilmente los hilos de una conjuración ni se hubiesen enviado para organizarla personas tan ingenuas e inexpertas como aquellos Magos. No: allí debía haber algo de otro género, algún movimiento religioso de mal agüero, muy probablemente la quimera de aquel Rey-Mesías que los súbditos de Herodes esperaban aunque él ciertamente no coincidiera con ellos. En todo caso, convenía prevenirse, informándose primero con claridad y después procediendo con astucia.

Como se trataba de asuntos religiosos, Herodes no consultó al Sanhedrín en pleno (§ 58), sino a los dos grupos del consejo más versados en tales cuestiones: los sumos sacerdotes y los escribas del pueblo (§§ 50. 41), y les preguntó, abstracta y genéricamente. dónde debía nacer el Cristo (ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται). Es decir, que quería saber el lugar en que. según la tradición judaica, debía nacer el Mesías. Una vez esto conocido, él sabría valerse de aquellos ingenuos Magos para ajustar cuentas con el recién nacido rey de los judíos.

Los consultados respondieron que el Mesías debía nacer en Bethlehem, y citaron como prueba el pasaje de Miqueas. 5. 1-2, que en el texto hebreo dice así: Y tú, Bethlehem Efrata, aunque siendo pequeña entre las particiones de Judá (2), de ti me saldrá (quien) será dominador en Israel y sus salidas (orígenes) desde la antigüedad, desde los dias eternos. Por esto (Dios) le entregará (en poder de sus enemigos) hasta el tiempo en que

(2) Partición o repartición es, en hebreo, literalmente, millar, porque las antiguas reparticiones tenían por base esa cifra.

⁽¹⁾ Lo minuciosamente que la policía secreta de Herodes vigilaba al pueblo de Jerusalem y cómo el pueblo odiaba a los espías del monarca, resulta de la narración de Antig. jud., XV, 284-201.

la puérpera dé a luz. Nótese que este pasaje no está reproducido íntegramente ni con estas palabras precisas en la respuesta de los doctores consultados tal como la refiere Mateo (§ 252); pero, de todos modos, se halla lo esencial, o sea Bethlehem como lugar de nacimiento del Mesías, y en tal sentido se expresa también el Targum en el mismo pasaje. Semejante designación era, pues, tradicional en el judaísmo de aquella época.

Al obtener esta contestación, Herodes debió quedar perplejo. Bethlehem era un pueblecillo cualquiera, en el que su policía no le señalaba nada sospechoso, mas, con todo, aquel complejo de estrellas, magos desconocidos y, especialmente, aquel apelativo de rey de los judíos, mientras de una parte despertaban su curiosidad, de otra turbaban su calma. Para satisfacer, pues, la primera y proveer a la segunda, no quedaba más que servirse de los mismos Magos de tal modo que no se despertasen las sospechas de éstos ni de las demás gentes.

255. El plan fué llevado a la práctica. Herodes hizo llamar a los Magos ocultamente (Mateo, 2, 7), porque ni quería aparecer demasiado crédulo dando importancia a hombres tal vez desequilibrados, ni renunciar a sus medidas de precaución. Interrogóles, pues, hábilmente sobre el tiempo y circunstancias de la aparición de la estrella y los dejó marchar a Bethlehem, encareciéndoles que buscasen bien al recién nacido y, una vez hallado, le avisasen, porque también él quería ir a adorarlo.

Mandar tras aquellos extravagantes orientales un destacamento de soldados con alguna orden secreta, habría sido procedimiento más seguro y le hubiese evitado el esperar la noticia de que el niño había sido encontrado, pero le expondría también a las burlas de sus súbditos, ya que en todo Jerusalem no se hacía más que hablar de aquella extraña comitiva, dándose a la vez por hecho que el asunto terminaría en una escena grotesca y que aquellos orientales resultarían ser unos soñadores exaltados. En todo caso, los Magos, así como habían pasado por Jerusalem de ida, habrían de pasar de regreso, y por tanto Herodes los tendría siempre a su disposición.

Los Magos, después de la audiencia real, partieron. Y he aqui que la estrella que vieron en Oriente les precedía hasta que llegando detúvose sobre donde estaba el niño. Y viendo la estrella se gozaron con gozo grande en extremo. Y llegando a la casa vieron al niño con María, su madre, y postrados le adoraron. Y abriendo sus cofres le presentaron dones: oro, incienso y mirra. Y habiendo recibido revelación en sueños de no volver a Herodes, regresaron a su país por otro camino (Mateo, 2, 9-12). La narración está restringida a sus líneas principales y hace abstracción de tiempo y lugar. No obstante, despréndese de ella que los Magos pasaron al menos una noche en Bethlehem, ya que allí recibieron revelación en sueños, y no queda excluído que incluso permaneciesen más de un solo día. Igualmente se obtiene la deducción de que la familia de José, abandonada la gruta, se había instalado en una casa (§ 249).

Dirigiéndose a rendir homenaje a un rey, los Magos habían preparado

donativos tales como los exige la etiqueta oriental. La mansión regia de Herodes en Jerusalem refulgía de oro y a lo largo de sus galerías los pebeteros exhalaban vapores de incienso y de resinas odoríferas. Lo mismo sucedía en aquel suntuoso Herodium donde su orgulloso constructor había de ser sepultado de allí a pocos meses y que se elevaba a poca distancia de Bethlehem (§ 12). Quizá más de una vez los pastores del contorno, girando en torno a las faldas del montículo, habrían entrevisto los áureos refleios de las salas y aspirado las nubes de humo aromático que de ellas salían. Con arreglo al ceremonial de las grandes cortes, los Magos ofrecieron oro. incienso y aquel género de resina perfumada llamada por todos los semitas mor, nombre del que se ha derivado el nuestro de mirra. Herodes mismo solía mostrar gran largueza en sus donativos a otros monarcas, sobre todo si eran más poderosos que él. Por ejemplo, precisamente en aquellos días dejaba a Augusto en su testamento un legado de 1.000 ó 1.500 talentos (Guerra jud., I, 646; II, 10; Antig. Jud., XVII, 323), suma altisima. incluso en aquellos tiempos, y que Augusto, no obstante, rehusó señorilmente. Los Magos, cierto, no podían ser tan muníficos como Herodes; pero en compensación tuvieron la alegría de ver aceptados sus dones v, además. la de comprobar que eran oportunísimos, ya que, si todos los regalos reconocían la dignidad real del recién nacido, el oro especialmente llegaba como una providencia para restaurar la hacienda de aquella corte, que no poseía ni un techo propio, ni tal vez siguiera medio siclo, una vez dejados cinco enteros en el Templo de Jerusalem (§ 249).

Ofrecidos sus homenajes, los viajeros partieron hacia su país transcurrido algún tiempo, pero no pasaron por Jerusalem ni Jericó, sino por el otro camino que, tocando la fortaleza herodiana de Masada, costeaba la ribera occidental del Mar Muerto. Y nada volvió a saberse de ellos (1).

LA DEGOLLACIÓN DE LOS INOCENTES

256. Entretanto, Herodes esperaba la vuelta de los Magos. Pero como los días pasaban y ninguno comparecía, debió sospechar que su plan

⁽¹⁾ Para los racionalistas, el episodio de los Magos es, naturalmente, una levenda. Varios de ellos encuentran como ocasión de haberse formado tal levenda el viaje que Tiridates, rey de Armenia, hizo para ir a Italia a rendir homenaje a Nerón, viaje que indican Plinio (Natur. hist., xxx. 2, 16), Tácito (Anal., xv. 24, 29), Suetonio (Nerón, 13) y que narra ampliamente Casio Dion (Lxiii, 1, 1 y sigs.). Sólo que entre ambos viajes no existe la menor semejanza, porque el de Tiridates es fastuoso, solemne, teatral, tanto en su recurrido como en la acogida lograda en Italia, mientras el de los Magos es todo lo contrario. La única analogía, puramente verbal, consiste en que Plinio dice que Tiridates magos secum adduxerat, magos, además, que son presentados en sentido desfavorable, como maestros en artes ocultas. Además, el viaje de Tiridates sucedió el año 66, y si tuvo resonancia en Siria, país que atravesó, y en Italia, a donde llegó, no interesó, en cambio, en Palestina. Por eso, ante todo, habría que demostrar que el relato de los Magos de Bethlehem fué escrito después del 66 y que el viaje de Tiridates fué asunto muy conocido en Palestina. Mientras estos puntos no sean demostrados, la susodicha hipótesis— aun prescindiendo de lo demás—aparece como del todo arbitraria y fantástica.

no había sido lo bastante astuto y que, en vez de temer las burlas de los hierosolimitanos y confiar en la cooperación inconsciente de los Magos, habría hecho mejor en expedir con ellos cuatro de sus esbirros que le hubiesen librado inmediatamente de su preocupación. Cuando la incertidumbre se

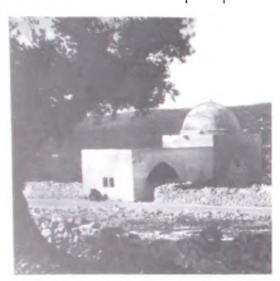


Fig. 35. -- La Tumba de Raquel, en el camino de Bethlehem

trocó en certidumbre, el hombre obró según su carácter y, en uno de aquellos arrebatos de ira que precedían habitualmente a sus órdenes de matanza, adoptó una decisión típicamente herodiana: enviar la orden de dar muerte a todos los niños menores de dos años que se encontraran en Bethlehem y en los contornos. Al fijar el término de dos años se había fundado en lo que dijeran los Magos respecto al tiempo de aparición de la estrella, y partiendo de ello había hecho sus cálculos con mucha amplitud para estar seguro de que esta vez el niño no se le escaparía (§ 173).

Pero el niño se le escapó, porque aunque el recién nacido de Bethlehem no tenía a su servicio la policía secreta de Herodes, le rodeaban, en cambio, aquellos cortesanos celestiales que ya le prestaran servicios por primera vez la noche de su nacimiento. Antes que llegasen los esbirros de Herodes, un ángel se apareció en sueños a José y le dijo: ¡Levántate! Toma contigo al niño y a su madre y huye a Egipto, y estáte allí hasta que (yo) te lo diga. Porque Herodes quiere buscar al niño y hacerlo perecer (Mateo. 2, 13). La orden no admitía demoras. Aquella misma noche, José se puso en camino de Egipto por la ruta opuesta a la de Jerusalem. Egipto, donde la familia de Abraham se convirtiera en nación y que en el curso de los siglos fuera siempre lugar de refugio para los descendientes de Abraham instalados en Palestina, protegería ahora a aquel «primero y último» entre los descendientes de Abraham.

Mientras los tres fugitivos, acaso acompañados del acostumbrado jumento, se paraban en Hebrón o Bersabee para adquirir vituallas con que afrontar el desierto, se ejecutaba en Bethlehem la orden de Herodes. Los niños de dos años o menos fueron todos degollados.

257. ¿Cuántas serían las víctimas? Partiendo de un dato bastante verosímil—el de que Bethlehem contara unos mil habitantes—se concluye que debían nacer cada año unos 30 niños, y por lo tanto en dos años debían sumar unos 60. Pero como los dos sexos suelen equilibrarse aproximadamente en número, y Herodes no tenía motivo alguno para hacer morir a las niñas, los expuestos a su crueldad fueron la mitad de los recientemente nacidos, es decir, unos 30 varones. Sin embargo, aun esta cifra es probablemente demasiado alta, porque la mortalidad infantil en Oriente es muy elevada y buen número de recién nacidos no llega a los dos años. Así, las víctimas debieron ser de 20 a 25 (1).

La bárbara matanza, según ya vimos (§ 10), es de un valor histórico incuestionable, conviniendo perfectamente con el carácter moral de Herodes. Pero incluso en Roma, si realmente Augusto se informó del hecho, como pretende Macrobio en el pasaje antes citado (§ 9). la noticia no debió causar gran impresión, porque también allí circulaban rumores de un hecho semejante relativo al propio Augusto. Narra Suetonio (Augusto, 94) que, pocos meses antes del nacimiento de Augusto, sucedió en Roma un portento que fué interpretado como presagio de que iba a nacer un rev para el pueblo romano. El Senado, compuesto de tenaces republicanos. se espantó, y para conjurar la desventura de ver proclamar una monarquía ordenó que no se criara ni se dejara crecer ningún niño nacido aquel año. Sin embargo, aquellos de los senadores cuyas mujeres se hallaban embarazadas, aminoraron en tal ocasión su terquedad republicana por el motivo quod ad se quisque spem traheret, y se arreglaron de modo que la orden del Senado no fuese llevada a vías de hecho.

Sobre el carácter histórico de este episodio se podrá legítimamente dudar; pero el que en Roma circulase semejante rumor recogido por Suetonio hace comprender que, si llegó a la urbe la noticia de la degollación de Bethlehem, sería acogida con carcajadas, cual si el viejo monarca no hubiese matado más que una veintena de pollos. Tal es la realidad histórica y no cabe pretender que los quirites se conmoviesen más por veinte chiquillos bárbaros degollados que por centenares de sus propios hijos que habían corrido peligro semejante.

Pocos meses después de la matanza de Bethlehem, el verdugo coronado que la ordenara, ya reducido desde tiempo atrás a un amasijo de carnes putrefactas, murió roído de gusanos en sus partes pudendas (cf. Guerr. Jud., 1, 656, sigs.). Sin embargo, el verdadero refinamiento de la venganza histórica se demuestra, más que en su muerte, en su sepultura, que tuvo lugar en el Herodium, desde cuya cima se veían la gruta en que naciera su temido rival y el punto donde fueran sepultados los lactantes víctimas de la matanza. El ser sepultado allí fué su verdadero funeral, no el cele-

⁽¹⁾ Los apócrifos y la fantasía popular de los tiempos posteriores se han permitido amplios vuelos sobre este extremo, calculando las víctimas entre un mínimo de 3.000 y un máximo de 144.000, cifra esta última sugerida por los pasajes del Apocalipsis, 7, 4, y 14, 12.



Fig. 36. - BASÍLICA DE LA NATIVIDAD, EN BETHLEHEM

brado con tanta suntuosidad y descrito después con tanta admiración por Flavio Josefo (Guerr. Jud., 1, 670-673).

Hoy, explorando con la vista desde lo alto del Herodium, no se descubren sino ruinas y desolación de muerte. Sólo en dirección a Bethlehem se ven signos de vida.

LA ESTANCIA EN EGIPTO

258. Entretanto, los tres fugitivos de Bethlehem se adentraban en el desierto. Avanzando paso a paso con su jumento, procurando seguir las rutas caravaneras menos frecuentadas, mirando de vez en cuando a sus espaldas por si les seguía gente armada, se alejaban cada vez más de todo trato humano, y así pasaron la semana que debió durar el viaje.

Al salir de Bethlehem, para apresurarse más, siguieron sin duda el cómodo camino que pasaba por Hebrón y Bersabee; pero en cierto momento debieron torcer a la derecha y alcanzar la antigua ruta caravanera que, bordeando el Mediterráneo, enlazaba Palestina con Egipto. En Bersabee comienza, hoy como entonces, la estepa desierta y árida, pero de suelo todavía compacto. En cambio, más allá, al aproximarse al delta del Nilo, se extiende el clásico desierto, el «mar de arena», donde no se halla un matorral, ni un tallo de hierba, ni una piedra: nada, excepto arena.

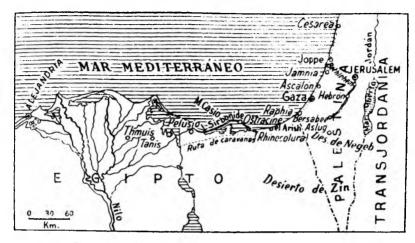


Fig. 37. - REGIÓN DE LA RUTA DE CARAVANAS ENTRE EGIPTO Y PALESTINA

Según los evangelios apócrifos, el paso por tal región fué un viaje triunfal para los tres fugitivos, ya que las bestias feroces corrian a tenderse mansamente a los pies de Jesús y las palmeras inclinaban espontáneamente sus ramos para permitir a los viajeros coger sus dátiles; pero en realidad el viaje debió ser duro y extenuador, sobre todo por la falta de agua.

El año 55 a. de J. C. habían realizado ya la misma travesía los oficiales romanos de Gabinio, que sin duda eran duchos en viajes fatigosos y que sin embargo temían aquella travesía más que la misma guerra que les aguardaba en Egipto (Plutarco, Antonio, 3). El año 70 d. de J. C. el trayecto fué cubierto en sentido inverso por el ejército de Tito, que subía de Egipto para asaltar Jerusalem, pero con auxilio de todos los magnificos servicios militares romanos (Guerr. jud., IV, 658-663). El último ejército que ha verificado esta travesía ha sido el inglés, que durante la guerra mundial avanzó desde Egipto sobre Palestina; pero estas fuerzas. a medida que avanzaban, establecían una conducción de agua permanente, llevando así el líquido del Nilo, en una extensión de 150 kilómetros, hasta el-Arish, el antiguo Rhinocolura.

En cambio, los tres fugitivos debieron arrastrarse fatigosamente durante el día sobre las móviles arenas y bajo el agobiante calor, y pasar la noche tendidos en tierra, no contando sino con la escasa agua y el escaso alimento que llevaban consigo: es decir, lo suficiente para una semana. Si ha de hacerse cargo de tal travesía, el viajero actual necesita haber pasado varias noches, insomne y al raso, en la desolada Idumea (el Negeb de la Biblia) y haber entrevisto de día cómo, entre la arenosa nebulosidad suspendida sobre el desierto de el-Arish, pasa cerca de él algún grupito de contados hombres, acompañados de un asnillo cargado de provisiones, e incluso de



Fig. 38. — EL DESIERTO DE IDUMEA, AL SUR DE BERSABEE



Fig. 39. - WADI EL ARISH, FRONTERA NATURAL ENTRE EL NEGEB Y LA PENÍNSULA DEL SINAÍ



Fig. 40. — CAMPAMENTO DE BEDUINOS EN LAS CERCANÍAS DE BERSABEE

alguna mujer con un niño al pecho, y divisarlos, taciturnos y pensativos, como resignados a la fatalidad, mientras se alejan, en la desolación. hacia una ignorada meta. Quien ha hecho tales experiencias y tenido tales encuentros en aquel desierto. ha visto, más que escenas de color local, documentos históricos relativos al viaje de los tres prófugos de Bethlehem.

En Rhinocolura la amenaza de Herodes se desvaneció, porque allí estaban los confines entre el reino de Herodes y el Egipto romano. De Rhinocolura a Pelusio, el viaje fué, si no menos fatigoso, sí más tranquilo. En Pelusio, lugar de tránsito habitual para quienes entraban en Egipto, se encontraban seres humanos y comodidades de vida. y el oro ofrecido por los Magos debió resultar en esta ocasión más providencial que nunca y prestar excelentes servicios.

Ni del lugar ni del tiempo de permanencia en Egipto nos da noticias Mateo (mientras ofrecen muchas, como de costumbre, los apócrifos y las leyendas tardías); pero respecto al tiempo podemos dar por seguro que fué breve. Si Jesús nació a fines del año 748 de Roma (§ 173), la huída a Egipto no pudo suceder sino después de algunos meses, esto es. tras los cuarenta días de la purificación de María aumentados por el intervalo entre la purificación y la llegada de los Magos, intervalo que puede ser de varias semanas o de varios meses; y por lo tanto cabe, convencionalmente, fijar la fuga en la primavera o el verano del 749.

Así que los fugitivos llevaban algunos meses en Egipto cuando llegó la noticia de la muerte de Herodes, ocurrida en marzo-abril del 750 (§ 12); y entonces un ángel aparecióse de nuevo a José, en sueños, ordenándole

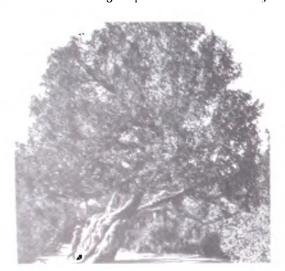


Fig. 41, -- Fil 1900MORO DE LA VIRGEN, CERCA DE EL CAIRO

volver con el niño y la madre a la tierra de Israel (Mateo, 2, 20). La orden fué cumplida inmediatamente y los fugitivostornaron a lapatria.

NAZARETH

259. Al entrar en Palestina, José supo que Arquelao, hijo de Herodes, ejercía el gobierno de Judea, y por consecuencia de Jerusalem y Bethlehem, lo que le indujo a no volver a su antigua morada, a causa de la pésima fama que tenía el nuevo monarca (§ 14), renunciando así

an provecto — si aiguna vez lo acarició realmente (§ 241) — de establecerse en Betishehem, lugar originario de la estirpe de David. Hallándose así perplejo, recibió otra revelación onírica, en consecuencia de la cual tornó a Nazareth, donde no gobernaba Arquelao, sino Antipas (§§ 13, 15). Mateo cierra el relato diciendo que la instalación en Nazareth se realizó para que se cumpliese lo dicho por los profetas: «Nazoreo será llamado» (2, 23).

Estas concretas palabras no se encuentran en ningún escrito profético de la Biblia actual. Suponer que se refieran a algún pasaje perdido más tarde, es hipótesis arbitraria, como sería contra toda verosimilitud suponer que proceden de algún apócrifo desconocido. Mucho más fundada es la opinion de San Jerónimo, si bien sólo negativa, cuando hace notar que Mateo, citando «los profetas» en plural, muestra haber tomado, no las palabras, sino el sentido de las Escrituras. Mateo, a saber, no pretende invocar un pasaje determinado, sino sólo un concepto, ni se refiere a palabras precisas sino a una idea. De hecho, hallamos que semejantes citas conceptuales habían sido empleadas ya en el Antiguo Testamento, como también habían de ser usadas sucesivamente por los rabinos (1).

⁽i) Respecto al Antiguo Testamento véase la cita alegada en (I) Esdras, 9, 11, y atribuida igualmente a los eprofetas» (en plural), sin que quepa hallarla en ningún profeta determinado. Para los escritos rabínicos véase Strack y Billerbeck, Kommentar citado, volumen 1, págs. 92-93.

285

Pero, ¿cuál es el sentido o concepto a que Mateo se refiere? La pregunta no ha recibido todavía respuesta segura y se conecta, en parte, con la cuestión filológica de la doble forma Nazoreo y Nazareno (1). Pero, resuélvase como se quiera la cuestión filológica, en nuestro caso se puede aludir a un determinado concepto incluso solamente mediante una semejanza o asonancia verbal, como se había ya hecho de igual modo en el Antiguo Testamento, sobre todo respecto a nombres de lugares o personas (2). Admitida esta elasticidad de relaciones, se presenta como posible más de una alusión.

En primer lugar, hallamos una en Isaías, 11, 1, donde se dice del Mesías futuro: Saldrá un vástago del tronco de Isai (Jessé, padre de David) y de sus raices un retoño florecerá. Como retoño en hebraico es neser, Mateo pudo ver aquí una referencia verbal al nombre de Nazareth (§ 228), tanto más cuanto que también la tradición rabínica refería al futuro Mesías el pasaje isaiano. Puede ocurrir igualmente, al menos en forma concomitante y secundaria, que se pensara en el estado del nazīr, esto es, del que era nazireo por consagración de su persona a Dios. Cierto que en hebreo nazīr, se escribe con diferencia de una letra (N Z R) respecto a Nazareth (N S R), pero para establecer estos acercamientos onomásticosimbólicos bastaba cierta correspondencia empírica o asonancia, como ya bastara en casos semejantes del Antiguo Testamento (Génesis, 11, 9; 17, 5; Exodo, 2, 10). Quizá más claramente se ha visto también un símbolo prefigurativo del Mesías en Sansón (3), salvador de su pueblo v llamado anazīrii de Dios desde su temprana edad, como se lee en el libro de los Jueces, 13, 5, que pertenece precisamente a los «profetas anteriores» de

⁽¹⁾ De los dos apelativos, Marcos usa exclusivamente nazareno (cuatro veces): Mateo, Juan y los Hechos emplean exclusivamente nazoreo (once veces): Lucas emplea, ora el primero (dos veces), ora el segundo (una vez, en 18, 37). Sin embargo, Mateo (21, 11), Juan (1, 45) y los Hechos (10, 38) llaman a Jesús el de Nazareth, aun designándole siempre con el apelativo de nazoreo. Incluso para ellos, pues, nazoreo equivale a un apelativo geográfico derivación normal del hebreo Nasrath o Nazrath (§ 228), en griego Ναζαράθ(τ) ο Ναζαρά sería Ναζαρηνός, ο nazareno, que, no obstante, es la forma menos empleada. La forma nazoreo, Ναζωραίος, parecería derivada de un nombre como Nasonath), y bien puede ocurrir que éste fuese el nombre usual de Nazareth en la pronunciación de los galileos, que tenían un dialecto particular y muy característico (véase Mateo, 26, 73; comp. con Marcos, 14, 70). Así, pues, si la forma nazoreo prevaleció sobre la más regular de nazareno, quizá ello sucediera bajo la influencia de apelativos análogos dados a los secuaces de varias tendencias doctrinales judaicas, puesto que una de estas tendencias estaba formada por los que seguían a Jesús (Hechos, 24, 5). También para los esenios existía la doble forma apelativa de 'Eσσαίοι y 'Eσσενοί, y para los herodianos las de 'Ηρωδείοι y 'Ηρωδιανοί, así como más tarde se tendrían las formas fijas de amoreo y saboreo, análogas a nazoreo. Poseemos escasos datos para resolver la cuestión filológica de manera definitiva. Algunos eruditos, resueltos a descubrir el oristianismo con anterioridad a Jesús (§ 215, y sigs.), han aprovechado esta incertidumbre para suponer una secta de nazoreos de derivación y tendencia varias.

⁽²⁾ Véase la significación fundada, no sobre una verdadera etimología, sino sobre una cierta asonancia empírica, que se atribuye a los nombres personales Abram (Genesis, 17, 5). Moisés (Exodo, 2, 10), y a los de lugares Babilonia (Genesis, 11, 9), Ghilgal (Jossé, 5, 9), etc.

⁽³⁾ El mismo Mateo, poco antes (2, 15), ve en todo el pueblo de Israel un simbolo prefigurativo del Mesías Jesús y aplica al retorno de Jesús de la huída a Egipto las palabras con que Dios se refiere a su pueblo: De Egipto he llamado a mi hijo (Oseas, 11, 1).

la Biblia hebrea. Pero no nos es dado saber cuáles de estas hipótesis y de otras muchas propuestas por los estudiosos antiguos y modernos corresponden a la realidad.

260. Cuando José fué a establecerse de nuevo en Nazareth, es decir, en el año 750 de Roma muy entrado ya, el niño Jesús tenía unos dos años de edad (§ 173). Desde entonces al principio de su vida pública (§ 175) transcurren más de treinta años, que constituyen la parte que desconocemos de su vida. De tan largo período no se nos dan noticias, salvo dos, una respecto a un hecho permanente, otra a un episodio aislado. Ambas, como era de esperar, las suministra Lucas, el historiador que recoge sus informes de los recuerdos personales de la madre de Jesús.

En primer lugar el evangelista médico, demostrando lo que casi podríamos llamar ojo clínico espiritual, afirma, primero, que, llegados los tres a Nazareth, el niño crecía y se fortalecía, lleno de sabiduría, y (la) gracia de Dios era sobre él (Lucas, 2, 40). Y a poco, para hacer notar que se trataba de un hecho permanente, repite por segunda vez que, a la edad de doce años, Jesús progresaba en sabiduría y estatura (1) y en gracia

cerca de Dios y de los hombres (2, 52).

Había, pues, en Jesús un desarrollo y un crecimiento, y no sólo exterior ante los hombres, sino interior ante Dios. A la vez que crecía físicamente y se desarrollaban sus facultades intelectivas y sensitivas, también crecían sus conocimientos experimentales, y sucesivamente se iba haciendo muchacho, adolescente, joven y hombre maduro en lo físico y en lo intelectual.

Los antiguos docetas negaron la realidad de ese desarrollo y lo consideraron sólo aparente y ficticio, por parecerles incompatible con la divinidad del Cristo; pero precisamente Cirilo de Alejandría, el implacable adversario de Nestorio y recio defensor de la unidad de Cristo (Quod unus sit Christus, en Migne, Patr. Gr., 75, 1332), sostiene que en Jesús las leyes de la naturaleza humana conservaron todo su valor, sin excluir la del progresivo desarrollo físico e intelectual (2).

261. La otra noticia suministrada por Lucas es el episodio del niño

Jesús perdido y encontrado en Jerusalem.

Los genitores de Jesús — así (YOVETG) los llama sencillamente Lucas (2, 41) - iban todos los años a Jerusalem con ocasión de la Pascua, como hacía todo buen israelita en aquella principal entre las «fiestas de peregrinación» (§ 74). Según las prescripciones legales, María, como mujer, no estaba obligada al viaje, ni tampoco Jesús antes de los trece años; pero muchas mujeres acompañaban espontáneamente a sus maridos, y en cuanto

⁽¹⁾ El griego, por estatura dice ήλικία, que en otros casos significa edad. Aquí más bien debe significar el desarrollo físico que acompaña a la edad, ya que poco antes el propio Lucas ha fijado ésta en doce años (2, 42). El mismo significado de ñλicía se ve en Lucas, 19, 3.

(2) Para la cuestión teológica sobre este tema véase Santo Tomás (Summa Theol., 111, quæst. 12, a. 2; quæst. 9, a. 4).

a los hijos, los más estrictos observantes los llevaban consigo ya antes de los trece años. Los rabinos de la escuela de Shammai exigían que se condujese al Templo todo niño que pudiera sostenerse a horcajadas sobre los hombros de su padre, mientras los de la escuela de Hillel limitaban la obligación al niño que pudiese subir las gradas del Templo, ayudado por la mano paterna. De todos modos, ya a horcajadas, ya a pie, muchos niños y muchísimos muchachos hacían la peregrinación pascual aumentando más aún el río humano que afluía a la ciudad santa (§ 74). Sin duda Jesús fué llevado también de más pequeño, pero el episodio que narra Lucas sucedió cuando tenía doce años.

La peregrinación, cuando se verificaba desde puntos relativamente lejanos, como Nazareth, hacíase en grupos de parientes y amigos que, formando reducidas caravanas, viajaban y pernoctaban juntos en los puntos de descanso del camino. De Nazareth a Jerusalem debían realizarse tres o cuatro paradas nocturnas, porque el camino tenía unos 120 kilómetros (hoy 140). Se llegaba a Jerusalem uno o dos días antes del 14 de Nisan (§ 74) y se permanecía, bien hasta todo el 15 inclusive, o bien la octava entera, es decir, hasta el 21, en que concluían las solemnidades pascuales. Aquel año, al partir la caravana, el niño Jesús quedóse en Jerusalem sin que sus padres lo notasen. Mas no por no verle consigo tenían sus padres motivos para sospechar que se hubiera quedado en la ciudad.

Las caravanas en Oriente se rigen por una disciplina peculiar. no militar, ni rígida. Cada uno se atiene en general a las horas de partida y llegada y el resto del tiempo es dueño de sus actos. A lo largo del camino, la comitiva se divide y subdivide en múltiples grupos que avanzan a cierta distancia unos de otros, acreciendo o disminuyendo a voluntad de los caminantes. Sólo a la noche, al llegar al punto de descanso, se encuentran todos. Un muchacho de doce años, que era casi sui turis entre los judíos, participaba de semejante elasticidad de la disciplina caravanera tanto y aun más que un hombre maduro, porque, mientras sabía muy bien cómo arreglarse, tenía además en su favor la vivacidad propia de sus años. Así que, en el curso de la primera jornada de camino, los padres de Jesús creyeron que el niño se había unido a otro grupo de la caravana distinto del suyo. Pero cuando llegaron al final de la primera etapa (1) en vano lo buscaron en los varios grupos reunidos: el niño faltaba.

262. Los dos, llenos de ansiedad, volvieron a Jerusalem. La jornada siguiente al extravío fué invertida por ellos en hacer el camino de regreso y en verificar en la ciudad las primeras búsquedas. Pero éstas resultaron

⁽¹⁾ El primer lugar de descanso sería el-Birêh. 16 kilómetros al norte de Jerusalem, según una tradición harto tardía. En 1485 Francisco Suriano escribía: ...En el castillo llamado el Bir su su fue donde la Virgen Maria conoció haber perdido a su hijo y andaba llorando entre los parientes y amigos, buscándolo. Hay alli una bella iglesia hecha de piedra tallada (Trattato di Terra Santa e dell' Oriente, p. 138). Aunque tan reciente, éste es uno de los testimonios más antiguos en savor de tal tradición y por consecuencia merece muy escaso crédito.

estériles y hubieron de continuarse al tercer día. Entonces le encontraron en el Templo, sentado entre los doctores, escuchándoles e interrogándolos. Y todos los que le oían estaban estupefactos, por su inteligencia y sus respuestas. Y viéndole (sus padres) quedaron maravillados y su madre le dijo: «Hijo, ¿por qué has obrado así con nosotros? He aquí que tu padre y yo te buscamos doloridos». Empero él les dijo: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que es necesario que yo esté en la (casa) de mi Padre?» Y ellos no comprendieron la palabra que les había dicho (Lucas, 2, 46-50).

Al final de aquel mismo siglo, Flavio Josefo, escribiendo su propia biografía (Vida, 9), relata que cuando tenía catorce años, es decir, hacia el 52 d. de J. C., era ya famoso en Jerusalem por su conocimiento de la Ley y que los sumos sacerdotes y otras personas graves se reunían habitualmente en su casa para consultarle sobre cuestiones difíciles. El que narra ese hecho es un jactancioso v un blagueur (1) en muchos lugares de sus escritos, y por tanto nos asiste pleno derecho a no darle fe; pero, con todo, puede haber en lo que dice un algo de verdad, en el sentido de que, siendo mozo de ingenio despejado, quizá sostuviera casualmente una especie de disputa con algunos doctores de la Ley reunidos en su casa por otra razón. Los rabinos aceptaban en sus escuelas niños desde los seis años: de seis años en adelante aceptamos (al niño, y por medio de la Ley) lo cebamos como un buey (Baba bathra, 21, a). Y, por supuesto, con los niños o muchachos que parecían más sagaces e inteligentes se mostraban más interesados, no desdeñando entrar en discusiones con ellos como de igual a igual.

Pero la escena de Lucas es muy diversa a la de Flavio Josefo. Jesús está en uno de los atrios del Templo donde habitualmente se reunían los doctores a discutir (§ 48) y no dicta sentencias como el futuro liberto de Vespasiano, sino que se adapta al método académico de los rabinos, que consistía en escuchar, formular preguntas aclaratorias, proceder por orden, y, de este modo, progresar en la resolución de lo discutido mediante la aportación de todos los participantes. Pero la aportación de aquel muchacho desconocido era tan extraordinaria, por la justeza de sus preguntas y la perspicacia de sus observaciones, que asombraba a los sutiles juristas de Jerusalem.

También se asombraron María y José, quienes sin duda asistieron a parte de una discusión esperando su fin. Pero su estupor fué diverso del de los doctores, ya que era el asombro de quien, sabiendo muchas cosas, no ha adivinado todas sus consecuencias y, sobre todo, no ha visto aún dichas consecuencias traducidas en actos. La madre, en su dolorida exclamación, habla justamente como madre. El hijo, en su respuesta, se expresa más como hijo de un Padre celestial que de una madre terrena. Si ha abandonado momentáneamente su familia humana ha sido en virtud de la única razón capaz de inducirle a tal abandono, la de estar en la

⁽¹⁾ Embustero. En francés en el original italiano, (Nota del Traductor.)

NAZARETH 289

casa espiritual de su Padre celeste (1). La contestación de Jesús resume toda su actividad futura.

Lucas, que escribe post eventum, interpreta bien en este sentido la contestación de Jesús y no la refiere al Templo material de Jerusalem, como literalmente indicaba la frase. Pero el sagaz historiador añade en seguida que sus padres, a quien Jesús respondía, no comprendieron la palabra que les había dicho. No la comprendieron, aunque supiesen tantas cosas de Jesús, por la misma razón que la que les asombró al hallarle entre los doctores: y era que no preveían todas las consecuencias de lo que, sin embargo, sabían. ¿Y quién pudo confesar esta antigua incomprensión de la respuesta de Jesús sino María misma, cuando lo refería post eventum después de haber su hijo muerto y resucitado?

Por eso también aquí repite Lucas su alusión, tan valiosa: Y su madre guardaba todas las palabras en su corazón (2, 51). Lo que es tanto como indicar, respetuosa y discretamente, la procedencia de las noticias (§§ 142, 248).

263. De los treinta años pasados por Jesús en Nazareth no sabemos más. Al tornar allí después del episodio del Templo, vivía sometido a ellos (2, 15), es decir, a José y a María. Penetrar en el arcano de aquellos treinta años sería vivo deseo de toda mente selecta, pero ¿quién osará penetrar en aquel santuario sin un autorizado guía? Nuestros guías oficiales se detienen en el umbral, limitándose a decir que, en el interior, Jesús vivía sometido a ellos.

Aquel rey mesiánico, nacido en un palacio cuyas características habían sido la pobreza y la pureza, seguía las tradiciones de su primitiva corte. Ahora el establo estaba substituído en parte por un taller de carpintero y en parte por una casita semiexcavada en la ladera. La pureza se conservaba en las mismas formas y personas de antes; la pobreza asumía el aspecto de la necesidad de trabajar, y a su lado. y confirmándola, aparecía la sujeción voluntaria.

En aquellos treinta años ocurrían grandes cosas en el mundo. En Roma volvía a abrirse el templo de Jano, habiendo terminado el período del toto orbe in pace composito (§ 225); Arquelao abandonaba Judea camino del destierro y los procuradores romanos le reemplazaban; Augusto, a la edad de setenta y seis años, dejaba de ser el dueño de este mundo y a poco, por decreto senatorial, se convertía en dios del otro; Germánico, tras sus victorias sobre los bárbaros del Norte, moría en Oriente; en Roma dominaba Seiano, y Tiberio le vigilaba desde Capri, pronto a aniquilarlo. Y mientras tanto Jesús vivía en Nazareth desconocido, como si no existiese. Semejante exteriormente en todo a sus coetáneos, al principio niños, luego

⁽¹⁾ Tal parece ser el sentido del griego èν τοῖς τοῦ πατρός μου (véase Juan, 19 27) y tal es la interpretación preferida por los Padres antiguos, especialmente por los griegos. Anadiendo un paréntesis, la Vulgata puede quedar integrada así: in his (ædibus) quæ patris mei sunt.

muchachos, más tarde jóvenes, él primero saltaba sobre las rodillas de su madre, luego le prestó sus menudos servicios, después ayudó a José en la carpintería, ulteriormente comenzó a leer y escribir, recitó el Shēma' (§ 66)



Fig. 42. — Interior de la Basílica de la Natividad, en Bethlehem

y las demás plegarias habituales, frecuentó la sinagoga. De joven ya espigado se ocuparía de campos y viñas, de los trabajos que José realizara en Nazareth y en sus contornos, de cuestiones sobre la Ley judaica, de fariseos y de saduceos, de los sucesos políticos de Palestina y del exterior... En apariencia sus días deslizábanse sencillamente así.

Su idioma usual era el aramaico, pronunciado con el acento peculiar de los galileos, que hacía que se les reconociese en cuanto comenzaban a hablar. Pero Galilea, periférica y en continuas relaciones con cercanos núcleos helenísticos, exigía casi necesariamente un cierto co-

nocimiento del griego. Es probable, pues, que Jesús se sirviese a veces del griego y más probable aún que hiciese otro tanto con el hebreo.

264. Jesús tenía parientes. Así como su madre tenía una «hermana» (Juan, 19, 25), así él tenía «hermanos» y «hermanas» repetidas veces mencionados por los evangelistas (y también por Pablo, I Cor., 9, 5). De cuatro de esos «hermanos» conocemos el nombre: Santiago. José, Simón y Judas (Mateo, 13, 55; Marcos, 6, 3). Sus hermanas, no nombradas, debían ser varias, puesto que se dice: todas... sus hermanas (Mateo, 13, 56). La designación de este amplio círculo parental corresponde bien con las costumbres de Oriente, donde los vínculos de sangre son conocidos incluso en su más lejanas y tenues ramificaciones, de tal modo que los colaterales más cercanos se desígnan con el nombre genérico de «hermanos» y «hermanas», aun tratándose sólo de primos de diverso grado. Ya en la Biblia hebrea los nombres 'āh (hermano) y 'āhōth (hermana) designaban a me-

nudo parientes de grado mucho más lejano que los hermanos y hermanas carnales, con tanta más razón cuanto que en antiguo hebreo no se encuentra un vocablo concreto para indicar exclusivamente el primo. Primos, pues, eran los «hermanos» y «hermanas» de Jesús.

Ahora bien: no toda esta parentela le era favorable a Jesús. Así, sabemos que hallándose en plena actividad pública ni siquiera sus hermanos creian en él (Juan, 7, 5). Y no cabe pensar que esta aversión o desvío se formase por primera vez cuando Jesús inició su ministerio. Debía ser más bien la abierta manifestación de un antiguo sentimiento, incubado ya en el corazón de aquellos parientes desde los tiempos de la vida privada, en Nazareth. Jesús mismo nos comunica una razón — si bien genérica — de este rencor doméstico: No hay profeta que deje de ser honrado sino en su patria, y entre sus parientes, y en su casa (Marcos. 6, 4). De todos modos, al lado de estos enojosos parientes los había también fidelísimos que se le mantuvieron adictos usque ad mortem et ultra y que sin duda le habían rodeado de benevolencia desde que era obscuro muchacho y joven en Nazareth. Tales fueron, principalmente. María y José, y luego Santiago, el hermano del Señor (Galat., 1, 19), es decir, Santiago el Menor, y otros varios (Hech., 1, 14), algunos de los cuales quizá hubieran modificado con el tiempo su antigua antipatía.

Tras los hechos de la infancia de Jesús no se encuentra ulterior mención de José, ni su figura se entrevé en lo más mínimo durante la vida pública. Todo, pues, induce a creer que el padre legal de Jesús murió durante los treinta años de vida escondida de su hijo. De haber sobrevivido a aquel período, como María, alguna alusión a él hubiese existido en la antigua catequesis y por ende en los evangelios dependientes de ella. Pero de él sólo ha quedado oficialmente el apelativo paterno. que legó, junto con el oficio, a su hijo legal: ¡No es éste el hijo del carpintero? (Mateo, 13, 55); ¡No es éste el carpintero, el hijo de María...? (Marcos. 6, 3).

DEL COMIENZO DE LA VIDA PUBLICA HASTA LA PRIMERA PASCUA

JUAN EL BAUTISTA Y EL BAUTISMO DE JESÚS

265. La narración de Lucas se ha repartido hasta aquí paralelamente entre Juan el Bautista y Jesús. El evangelista ha terminado dejando a ambos muchachos, a uno en el desierto y al otro en Nazareth, y se ha despedido de ellos diciendo, tanto de uno como de otro, que crecían y se fortificaban (§§ 237, 260).

Transcurrido este trentenio de penumbra. Juan aparece en público y poco después de él surge Jesús, casi reproduciendo la breve distancia que separó sus nacimientos respectivos. Juan había sido anunciado como precursor o preparador del camino, y debía serlo mucho más en su actividad pública que no en su obscuro nacimiento.

Con la aparición de Juan comenzaba el argumento ordinario de la primitiva catequesis cristiana (§ 113). Y de aquí que en este nuevo período de la narración se juntan a Lucas todos los demás evangelios, compren-

diendo el brevísimo Marcos y el no sinóptico Juan.

Durante su larga permanencia en lugares desiertos, Juan había llevado vida solitaria y austera. Si comparecía en público vestido de pieles de camello, con una ancha faja de piel alrededor de los lomos y comiendo langostas y miel silvestre (Mc., 1, 6), este género de vida era sin duda el seguido por él en sus largos años de soledad. Por lo demás, tales alimentos y vestidos cran comunes a quien seguía entonces vida eremítica por principio ascético, como aun hoy día los beduínos de Palestina tejen ordinariamente sus mantos de piel de camello y comen, a falta de cosa mejor, langostas, poniéndolas a veces en conserva después de secarlas. Unos veinticinco años después del ministerio de Juan, Flavio Josefo, impelido por un ideal ascético, permaneció tres años al lado de un solitario llamado Bano o Banno, el cual vivía en el desterto sirviéndose de vestido proporcionado por los drboles y nutriéndose de alimentos nacidos espontáneamente (Vida, 11). Eremitas de este género no debían ser muy raros, sobre todo en las soledades sitas al oriente de Jerusalem y a lo largo del Jordán. Nada, sin embargo, nos induce a juzgar que fuesen afiliados a la secta esenia; antes bien la vida cenobítica

de rigor entre los esenios (§ 44) excluía por sí misma la existencia eremítica de estos solitarios.

Cuando llegó el año décimoquinto de Tiberio (§ 175), la palabra de Dios sué sobre Juan, hijo de Zacarías, en el desierto (Lucas, 3, 2). Comienza, pues, su misión de preparar el camino del inminente Mesías e inicia tal misión proclamando: ¡Arrepentios, porque se ha avecinado el reino de los cielos! (Mc., 3, 2). Tras este anuncio genérico desciende a lo particular: en primer lugar exige de aquellos que acuden a él, dos ritos: a saber; un lavatorio material y luego la franca confesión de los pecados cometidos. Y en segundo lugar, viendo que se le presentan muchos fariseos y saduceos, los acoge con estas palabras: ¡Raza de víboras! ¿Quién os ha enseñado a huir de la ira inminente? Haced, pues, fruto digno de la penitencia. Y no credis (que basta) decir en vuestro interior: «Tenemos por padre a Abraham». Porque os digo que Dios puede de estas piedras suscitar hijos a Abraham. Ya la segur está puesta a la raíz de los árboles. Por tanto, árbol que no da fruto, es cortado y arrojado al fuego (Mateo, 3, 7-10).

266. Predicadores de tipo mesiánico hubo muchos antes y después

de Juan, pero de índole muy diversa a la suya.

Inmediatamente después de la muerte de Herodes el Grande había aparecido en Perea un tal Simón que prendió fuego al palacio regio de Jericó y proclamóse rey; en Judea hubo después un pastor llamado Athronges que implantó un gobierno regular; en Galilea levantóse un tal Judas, hijo de Ezequías, que comenzó por apoderarse del arsenal de armas de Séfforis; siguió Judas, el galileo, iniciador de la tendencia de los celotas (§ 43), y más adelante surgieron Teudas y el predicador egipcio, y los otros mencionados por Flavio Josefo y seguramente otros más numerosos a quienes no se menciona distintamente.

Pero aquéllos seguían otros métodos. Todos, indistintamente, afirmaban que los hijos de Abraham eran el primer pueblo de la tierra, y para asegurarles la efectiva supremacía política tomaban las armas. Muchos se presentaban como reyes efectivos; otros afirmaban hacer milagros o al menos los prometían; no faltaban quienes disponían de las propiedades y exponían vidas ajenas, mientras rara vez arriesgaban la propia. Pero absolutamente ninguno pensaba en hacer a sus secuaces moralmente mejores.

Juan siguió el camino opuesto en absoluto. Afirmaba que podían brotar hijos de Abraham hasta de las piedras; no prometía dominios ni supremacías; no empuñaba las armas ni excitaba a esgrimirlas; no se ocupaba de política; no hacía milagros; era pobre y estaba desnudo; pero en cambio toda su enseñanza se centraba en una exhortación moral: El reino de Dios es inminente; cambiad, pues, de manera de pensar.

Porque la primera palabra de proclama: ¡Arrepentios!, significaba, en efecto: ¡Cambiad de manera de pensar! En griego es μετανοείτε, o sea cambiad de mente. En hebreo se usaba el verbo shūb, que significa vol-

verse atrás de un falso camino para emprender el bueno; pero en ambas lenguas el significado conceptual es el mismo: el de operar una transformación total en el interior del hombre.

Ahora bien, un profundo sentimiento interno se manifiesta espontáneamente también en lo exterior, y un acto material externo puede ser una expresión demostrativa del acto espiritual interior. Por eso Juan pedía a los que «cambiaban de manera de pensar», y como manifestación externa de ese cambio, que confesasen los pecados cometidos, mientras como expresión demostrativa imponía que recibiesen un lavatorio material.

267. Ya en otras religiones antiguas el reconocimiento público de las culpas propias y las abluciones corporales formaban parte de especiales ritos, por la sencilla razón de que lo primero corresponde a una natural inclinación del ánimo humano cuando reconoce haber obrado mal, y lo segundo es el símbolo más espontáneo y fácil de la limpieza de espíritu.

El mismo judaísmo practicaba ambos ritos en varias ocasiones: por ejemplo, el día de la Expiación o Kippur (§ 77), el sumo sacerdote realizaba ambas, puesto que confesaba las culpas de todo su pueblo (Levitico, 16, 21) y ejecutaba sobre sí mismo una ablución particular (íd.. 16. 24). Juan no se salía, pues, del gran cuadro del judaísmo, mas su novedad consistía en que los dos ritos eran exigidos a modo de preparación para el reino de Dios, por él anunciado como inminente.

Tratábase, pues, de un reino que miraba sobre todo al espíritu, como lo miraban también precisamente aquellos ritos, es decir, de un reino que difería totalmente de los anunciados por otros predicadores mesiánicos. Estos confiaban sólo en el dinero, en las armas, en ángeles que bajasen del cielo espada en puño para desbaratar a los romanos, y hablaban del dominio político de Israel sobre los paganos, cosas todas ellas muy vieias y fáciles de decir, mientras, por el contrario, el reino anunciado por Juan era muy difícil y muy nuevo. Si no parecía del todo nueva la enseñanza de Juan, debíase a que se enlazaba directamente con la antigua enseñanza de los auténticos profetas de Israel, quienes va habían insistido mucho más sobre las obras de justicia que sobre las ceremonias litúrgicas (Isaías, 1, 11 y sigs.) y mucho más en la circuncisión del corazón y del oído que en la de la carne (Jeremías, 4, 4; 6, 10), adentrándose más por los caminos del espíritu que por los de las formalidades rituales. Y precisamente por aquellas rutas del espíritu, harto abandonadas por el judaísmo contemporáneo, se internaba de nuevo Juan. Los antiguos estandartes de Israel, los profetas, habían desaparecido mucho tiempo atrás. Ya hacía siglos que resonara el lamento:

> Ya no vemos más nuestros estandartes: ya no hay más profeta; no hay entre nosotros quien sepa algo... (Salmo, 74, hebr., 9.)

Y ahora el estandarte se alzaba sobre Juan, como profeta último y definitivo. Más tarde diría, en efecto, Jesús: La Ley y los profetas hasta Juan; desde entonces se predica la buena nueva del reino de Dios (Lucas, 16, 16).

268. Al conocer la predicación de Juan acudieron muchas gentes de Judea y de Jerusalem. Incluso Flavio Josefo confirma la gran autoridad que Juan adquirió sobre la multitud (Antig. Jud., xviii, 116-119). Sus discípulos directos y estables llevaban una vida muy austera (Lucas, 5, 33), pero respecto a las demás gentes que se le presentaban mostrábase muy condescendiente y comprensivo. No imponía a los publicanos ni a los soldados que abandonasen su profesión, pero exigía a los primeros que no cometiesen extorsiones y a los segundos que no cometiesen violencias. Esta actitud tan benigna en un hombre tan austero desagradó a los saduceos y fariseos que acudieron con la multitud, y que por ello recibieron de Juan la no blanda invectiva reproducida antes (§ 265), de la que ellos a su vez, en especial los escribas y fariseos, se vengaron más tarde poniendo en duda o negando abiertamente la legitimidad de la misión de Juan (Lucas, 7, 29-30; comp. con 20, 1-8).

Pesc a aquellos obstáculos, la corriente iniciada por Juan adquirió gran potencia. Varios de sus discípulos siguieron más tarde a Jesús, y de entre ellos conocemos por sus nombres a Pedro y Andrés, Santiago y Juan. Otros, en cambio, continuaron afectos a la persona del precursor, más que al espíritu de su enseñanza, y se mantuvieron apartados en el umbral del cristianismo, incluso después de la muerte de Juan y de Jesús (cf. Hech., 18, 25; 19, 34). No faltaron tampoco manifestaciones celosas por parte de algunos discipulos de Juan hacia Jesús, cuando aun vivían ambos (Juan, 3, 26).

269. Juan permanecía generalmente a orillas del Jordán, en la parte del río más accesible al que llega de Jerusalem, es decir, poco más arriba de su desembocadura en el Mar Muerto. Allí era viable practicar la ceremonia de la ablución en el agua del río. No obstante, a veces se trasladaba a otros sitios, probablemente en ocasiones en que, en virtud de la abundancia de lluvias, las riberas del Jordán se tornaban resbaladizas y fangosas o la corriente era peligrosa. Escogía en tales casos lugares provistos de agua, de los que nos son mencionados incidentalmente dos: Bethania de allende el Jordán, que constituía una amplia y tranquila ensenada formada por el propio río (§ 162), y Ainon, junto a Salim, punto que ha sido fijado en un lugar a 12 kilómetros al sur de Beisán (Scitópolis) desde el siglo IV (Eusebio, Onomasticon, p. 40).

Las multitudes que acudían a Juan iban creciendo y ya principiaba a circular entre ellas la pregunta de si no sería precisamente aquel hombre el tan esperado Mesías, pregunta fundada en el hecho de que la profunda diferencia moral entre Juan y los demás predicadores del reino mesiánico impresionaba mucho a todos. Pero Juan cortó en seco aquella esperanza

con una declaración neta y precisa. No: él no era el gran personaje que había de venir: él practicaba la inmersión — «bautismo» en griego — únicamente en agua, pero tras él llegaría uno más poderoso que practicaría la inmersión en Espíritu Santo y fuego. Y aquel que advendría sería también

un garbillador que, con el aventador en la mano, limpiaría su era, separando y guardando el grano en su granero y arrojando al fuego la paja.

Palabras revolucionarias hubieron de parecer
éstas a los oídos de escribas y fariseos. La era,
sin duda, no podía ser
más que el pueblo elegido de Israel, pero ¿quiénes eran el grano y
quiénes la paja? Si el
buen grano eran los discípulos de los rabinos
observantes de las «tradiciones» y la paja eran
todos los demás, estaban

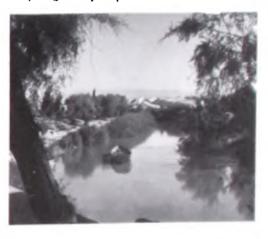


Fig. 43.— El río Jordan, en el lugar tradicional del bautismo de Jesús

de acuerdo con Juan; pero aquel singular predicador daba pocas gatantías de pensar así, aunque no fuese más que por la misma benignidad con que trataba a publicanos y soldados, que debían, muy al contrario, ser repelidos como pertenecientes al sucio e impuro «pueblo de la tierra» (§ 40).

Era preciso, pues, esperar al gran venidero que anunciaba Juan y entre tanto vigilar a su precursor.

27(). Un día, junto con la multitud, se presentó también Jesús. Llegaba de Nazareth, seguramente en unión de otros galileos, puesto que hasta en Galilea se había difundido la fama de Juan y el entusiasmo por él. Jesús iba mezclado con otros penitentes y nadie le conocía, ni siquiera su pariente Juan. Más tarde, refiriéndose a este primer encuentro, Juan atestiguó de Jesús: Yo no le conocía; pero Quien me envió a bautizar en agua, Aquél me dijo: «Sobre el que veas el Espiritu descender y pararse, él es el que bautiza en Espíritu Santo» (Juan, 1. 33).

La citada ignorancia de Juan sobre la persona de Jesús no extrañará a quien tenga presentes las peripecias del Bautista. Aun de muchacho, Juan se había alejado de la casa paterna para vivir en el desierto (§ 237) y nada nos indica que hubiese vuelto a casa de su familia en los veinte años que duraba aproximadamente su soledad. En el intervalo debieron morir sus ya ancianos padres, si bien ambos, y su madre en especial, debían estar

espiritualmente presentes en la soledad en que moraba su hijo. ¿Por qué razón, además, se había éste retirado al desierto, si no por las extraordinarias cosas que le narraran sus padres, y su madre en particular, respecto



FIG. 44. — LA ALDEA DE AIN KARIM, AL SURESTE DE JERUSALEM, LUCAR DE NACIMIENTO DE JUAN EL BAUTISTA

a su nacimiento? Juan el Bautista era un hombre que había tenido fe y vivía totalmente de su fe.

Por ello tampoco se había preocupado de conocer materialmente a aquel misterioso hijo de María nacido seis meses después que él; le conocía entretanto espiritualmente, y por lo demás tenía fe en que Dios se lo haría conocer también materialmente. Pero tenía cierto presentimiento, y cuando distinguió a Jesús mezclado entre la multitud que se

preparaba al bautismo, la voz del Espíritu, unida a la de la sangre, le hicieron adivinar, en aquel hombre mezclado entre tantos, al Mesías y pariente suyo, pese a que aun no había visto en él el signo preestablecido (Mateo, 3, 14-15). Una vez vencida la prudente resistencia de Juan, Jesús fué por él bautizado y entonces la adivinación se transformó en certidumbre.

Porque el signo de reconocimiento se produjo, en efecto. Jesús, con traza de penitente, pero sin confesar pecado alguno, había entrado en el agua, y he aquí que cuando salió abrióse el cielo sobre él, y el Espíritu Santo descendió sobre su cabeza en forma de paloma y oyóse en lo alto una voz que decía: Tú eres mi hijo amado; en ti me complazco (Marcos, 1, 11).

Tal manifestación celestial hace pensar en la otra de la gruta de Bethlehem (§ 247). Allí el Mesías iniciaba su vida física; aquí, su ministerio. Allí es dado un anuncio a unos pastores; aquí, un signo al precursor inocente y un anuncio a los pecadores arrepentidos. Pero, como el anuncio de Bethlehem, también éste de las orillas del Jordán tuvo una eficacia harto limitada en cuanto al tiempo y en cuanto al número de los que lo recibieron. Pocos meses después, dos discípulos de Juan serán enviados por su propio maestro a preguntar a Jesús si él era el esperado Mesías (§ 339).

EL DESIERTO Y LAS TENTACIONES

271. Cumpliendo en sí mismo el rito de su precursor, Jesús se unía a la actividad de aquél e iniciaba la propia. Puesto que toda gran empresa va precedida de una preparación próxima, además de la remota, Jesús aceptó también esta norma común y antepuso a su ministerio público un período de preparación.

Tal período duró cuarenta días. Cuarenta es, en general, un número típico en el Antiguo Testamento y aparece en muchos pasajes bíblicos referido a días o años. Los más análogos al que estudiamos aqui son los de Moisés, que estuvo en el Monte Sinaí, en presencia de Yahvé, cuarenta días y cuarenta noches; pan no comió y agua no bebió (Exodo, 34, 28), y el de Elías, que, después de haber comido el alimento ofrecido por el ángel, caminó por la fuerza de aquel alimento cuarenta días y cuarenta noches hasta Horeb, monte de Dios (I [III] Rey., 19, 8). De Jesús se relata que. después de su bautismo, fué conducido arriba (2vix9x) al desierto por el Espíritu para ser tentado por el diablo, y habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches, después tuvo hambre (Mateo, 4. 1-2). No es de suponer que este ayuno de Jesús fuese el habitual ayuno judío, renovado durante cuarenta días seguidos: dicho ayuno judío regía hasta ponerse el sol. pero al entrar la noche se tomaba alimento (como aun hacen hoy los musulmanes durante el Ramadan), en tanto que el ayuno de Jesús fué ininterrumpido durante cuarenta días y cuarenta noches, precisamente como el de Moisés y Elías.

Evidentemente, el hecho es presentado por los evangelios como sobrenatural en absoluto. Además, el informador del que la catequesis primitiva tomó la noticia no pudo haber sido otro que Jesús, en razón a que durante aquellos cuarenta días estuvo solo, sin testigo alguno, va que estaba con las fieras, como dice Marcos (1, 13), quien resume en pocas palabras este período cuadragesimal, expuesto más ampliamente por los otros dos sinópticos.

La escasez de datos concretos y sobre todo el carácter sobrenatural de cada uno de sus episodios, hacen que esta cuarentena sea muy difícil de explicar, mucho más que otras páginas evangélicas sobre las que tanto se discute hoy. Verdad es que esas páginas ahora tan discutidas pasarán sin duda a segunda línea cuando un cierto espiritualismo (incluso, si se quiere, no cristiano) substituya el pesado positivismo imperante hoy entre los eruditos, mientras que, al contrario, la cuarentena en el desierto permanecerá durante algún tiempo y para algunas mentalidades como un libro cerrado del que sólo cabe leer al trasluz algunas palabras.

Sin embargo, el título del libro, o sea su contenido genérico, es muy legible, y fué exactamente descifrado ya por la catequesis primitiva, que nos advirtió: No tenemos un sumo sacerdote incapaz de participar a



Fig. 45. - EL MONTE DE LA CUARENTENA

nuestras dolencias, sino uno tentado en todas las cosas a semejanza (nuestra), sin pecado (Epistola a los Hebreos, 4, 15; comp. 2, 17-18). En otras palabras, para la catequesis primitiva el significado genérico, pero genuino, de la cuarentena pasada en el desierto fué que Jesús permitió ser tentado para cumplir la semejanza con sus seguidores, igualmente expuestos a la tentación y para darles ejemplo y ánimos en sus dolencias, interpretación ésta que, como todo lo demás, corresponde a una bien fundada norma psicológica.

Esto, por lo que afecta al título del libro cerrado tal como fué leído por los primeros difusores de la buena nueva. En cuanto a la lectura de sus tres capítulos, fué dejada a la posibilidad y habilidad de cada uno.

272. El lugar donde Jesús pasó esta cuaresma es, según tradición testimoniada en el siglo VII, pero que acaso se remonte al siglo IV, el monte llamado hoy por los árabes «Monte de la Cuarentena» (Diebel Qarantal) y en cuya cima, denominada en tiempos de los Macabeos Dūq (atalaya), se elevaba el fortín donde fué asesinado Simón, el último de los Macabeos. Esta cumbre se yergue unos quinientos metros sobre el valle del Jordán y todo el monte cierra hacia occidente ese valle, que domina Jericó. El lugar ha permanecido siempre más o menos desierto, y sólo desde el siglo v las numerosas grutas que se abren en las pendientes del monte

sirvieron de morada estable a algunos monjes bizantinos. Así, pues, si Jesús fué bautizado en el Jordán a la altura de Jericó aproximadamente, como es probable (§ 269), el camino del lugar de bautismo al de retiro fué de pocos kilómetros.

Quoties inter homines sui, minor homo redii, había de exclamar en Roma algunos años más tarde un filósofo cuya práctica no concordaba con la teoría. Jesús, en víspera de entrar entre los hombres, permanece totalmente alejado de ellos durante cuarenta días, como para hacer amplia provisión de aquella humanidad de que los hombres estaban privados y que iba a difundir entre ellos.

Las condiciones extraordinarias, incluso físicamente, en que Jesús pasó aquellos cuarenta días, parecen entreverse merced a las palabras de dos de los evangelistas, según los cuales tuvo hambre después de aquellos días (Mat., 4, 2), es decir, terminados que fueron aquéllos (Lucas, 4, 2). Pero, antes, ¿no sintió el aguijón del hambre? ¿Acaso pasó su cuaresma en condiciones de éxtasis tan elevadas y abstractas que los procesos orgánicos de la vida física estaban casi suspendidos? Preguntas son éstas para las que el historiador carece de elementos de respuesta y en las que ha de ceder el campo, más aún que al teólogo, al místico.

273. Al advertir el hambre de Jesús después de aquellos cuarenta días, se presenta a él el tentador, llamado solamente Satanás (§ 78) por Marcos, y solamente diablo por Lucas, en tanto que ambos términos surgen en la narración de Mateo El compendiado relato de Marcos no especifica las tentaciones en detalle, como tampoco hace alusión alguna al ayuno. En los otros dos sinópticos las tentaciones son tres, pero enumeradas según una serie diferente: la seguida por Mateo parece la preferible.

El tentador le dijo: Si eres hijo de Dios, dí que estas piedras se tornen panes. Pero él, respondiendo, dijo: Está escrito: «No sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mateo, 4, 3-4). El pasaje citado se halla en el Deuteronomio, 8, 3, y la cita es hecha por Mateo conforme al texto de los Setenta; mas Jesús citó sin duda el original hebreo, que reza: No sólo de pan vive el hombre; sino de todo aquello que sale de la boca de Yahvé vive el hombre. Estas últimas palabras se refieren al maná, mencionado allí poco antes, y que había sido producido por orden de la boca de Yahvé a fin de nutrir a los hebreos en el desierto.

El tentador había desafiado a Jesús a desplegar el poder taumatúrgico que tenía como hijo de Dios para obtener un objeto alcanzable por medios no taumatúrgicos. Y Jesús responde que el pan necesario puede ser obtenido, además de por los usuales medios humanos, también por disposición divina, como en el caso del maná, sin emplear desconsideradamente poderes taumatúrgicos por instigación ajena. La mira del tentador, que quería explorar si Jesús era y tenía conciencia de ser hijo de Dios, había fracasado: su incitación a producir un milagro superfluo resultaba ineficaz, pues que

el atender al sustento material, al que el tentador quería subordinar el poder taumatúrgico, quedaba, por el contrario, subordinado por Jesús a la providencia de Dios.

274. La segunda tentación, así como la tercera, se desenvuelven en una esfera totalmente sobrehumana. Entonces el diablo le tomó consigo (παραλαμβάνει) (conduciéndolo) a la ciudad santa y le colocó sobre el pináculo del Templo (ξεροῦ) y le dice: «Si eres hijo de Dios, tirate abajo.

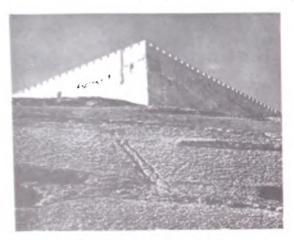


FIG. 46. - EL PINÁCULO DEL TEMPLO

Porque está escrito: "A sus ángeles dará orden sobre ti v en las manos te sostendrán para que no tropiece tu pie contra alguna piedra"». Iesús le dijo: «Está escrito también: "No tentarás al Señor, tu Dios"» (Mateo, 4, 5-7). La ciudad santa, como aun hoy es llamada por los árabes (el Quds), es Jerusalem, nombrada explícitamente en el pasaje paralelo de Lucas, y el pináculo del Templo - no del santuario (vzźz) — era el ángulo donde el «pórtico

de Salomón se unía con el «pórtico real» (§ 48), que dominaba desde gran altura el valle del Cedrón.

El diablo invita, pues, a Jesús a realizar una prueba mesiánica: si él es el hijo de Dios, será una espléndida demostración ante el pueblo congregado en los atrios del Templo la de arrojarse al vacío, ya que los ángeles acudirían a sostener al Mesías para que tocase tierra suavemente, como hoja desprendida del árbol e impulsada por dulce brisa.

En el aspecto histórico se halla que la opinión del diablo no era sólo suya, sino también la de muchos judíos contemporáneos. Cuatro lustros más tarde, bajo el procurador Antonio Félix (años 52-60), los taumaturgos mesiánicos brotaron como honges tras la lluvia, y los romanos dieron muerte a una gran multitud de ellos, según dice Flavio Josefo (Guerra jud., 11, 250 y sigs.). El mismo autor recuerda en particular que un falso profeta egipcio reunió muchos miles de secuaces en el Monte de los Olivos, prometiéndoles bajar con ellos a Jerusalem, desbaratando a los romanos, sin duda en virtud de alguna maravillosa ayuda celestial. En substancia, el egipcio seguía el consejo dado por el diablo a Jesús, con la única diferencia de que el gran juego de prestigio mesiánico habría ocurrido en el lado

oriental del valle del Cedrón en vez de en el lado occidental, donde estaba el pináculo del Templo.

Como había hecho Jesús en la tentación precedente, también el diablo esta vez cita la Escritura, y concretamente el Salmo 91 (hebr.), 11-12. Pero, como observa irónicamente San Jerónimo, el diablo se muestra mal exégeta, porque el Salmo promete la protección divina a quien se comporte con piedad y observe la ley, no a quien provoque arrogantemente a Dios. La nueva cita de Jesús, tomada del *Deuteronomio*, 6, 16, rectifica la perversa interpretación escritural del diablo.

¿Cómo se desarrollaron esta tentación y la siguiente? ¿De modo real y objetivo o sólo como sugestión y visión subjetiva? Desde la Edad Media se principió a creer que todo ello sucedía en visión, juzgando indigno del Cristo el hecho de ser transportado por el diablo de acá para allá y de permanecer, siquiera por tiempo limitado, en su poder. Los antiguos Padres, sin embargo, no hallaron dificultad alguna en admitir esto e interpretaron comúnmente los hechos como reales y objetivos. Parece que Lucas pensó como los Padres, puesto que al cerrar el relato de las tres tentaciones alude veladamente a los episodios de la pasión de Jesús como a nuevos asaltos del diablo (§ 276); y la pasión fué constituída indudablemente por hechos reales y objetivos.

275. Nuevamente el diablo le tomó consigo (conduciéndolo) a un monte muy elevado y le muestra todos los reinos del mundo y su gloria, y le dijo: «Todas estas cosas te daré si, prosternado, me adoras». Entonces le dijo Jesús: «¡Vete atrás, Satán! Porque está escrito: "(Al) Señor tu Dios adorarás y sólo a él tributarás culto"» (Mateo. 4, 8-10). Lucas (4, 5-8) añade a este relato algunos detalles, a saber: que la visión de todos los reinos del mundo acaeció en un punto de tiempo ([v στιγμῖ, χεύνευ). o. como nosotros diríamos, «en un abrir y cerrar de ojos», y que, además, el diablo, al mostrar la potencia de los reinos y su gloria, declaró: Porque a mi me ha sido concedida y a quien quiero la doy.

En esta última declaración, el padre de la mentira mentía menos que de ordinario, mas, en todo caso, la exageración a que llegaba en su jactancia era evidente, puesto que en las Santas Escrituras se había afirmado muchas veces que todos los reinos de la tierra pertenecían, no al diablo, sino a Yahvé, Dios de Israel (Isaías, 37, 16; II Crónicas, 20, 6; etc.) y a la vez a su Mesías (Daniel, 2, 44; Salmo 72 hebr., 8-11; etc.). Es de notar que en esta tercera tentación, narrada como segunda por Lucas, el diablo no repite la condicional de desafío si eres hijo de Dios con que empezara las otras dos veces. ¿Acaso se había convencido de lo contratio, o bien en este último y más violento asalto juzgó inútil aquella fórmula dubitativa?

No sabemos nada sobre ello, como nada sabemos del monte muy elevado en que ocurrió la visión de los reinos y que Lucas no menciona siquiera. Pensar en el Tabor o en el Nebo, como hicieran algunos comentadores del pasado, demuestra gran desconocimiento de Palestina, porque



FIG. 47. — LA LLANURA DE JERICÓ

ambos montes tienen muy modesta altura — el Tabor, 562 metros sobre el Mediterráneo, y el Nebo, 835 —, y quien ha subido a las dos cimas sabe bien que el panorama no abarca siquiera toda Palestina; pero aun si se hubicse tratado del Mont-Blanc u otro más elevado no se habrían descubierto, por visión natural, todos los reinos del mundo. Fué, pues, aquélla, una visión obtenida en la cima de un monte ignoto y por medios sobrenaturales que nos son desconocidos.

El diablo exige al tentado el homenaje que se rendía a los monarcas de la tierra y al Dios del cielo: el de postrarse en tierra adorando; es el acto del que se reputa moralmente más bajo que el adorado y aceptaba la superioridad de éste. A la propuesta, Jesús responde citando la Escritura, y concretamente el Deuteronomio, 6, 13, que es comprendido en el contexto del cual está tomada la primera parte del Shēma' (§ 66); mas es de advertir que en el original hebreo la cita suena un tanto diversamente de como es alegada en los dos Sinópticos, ya que dice: A Yahvé, tu Dios, temerás y le servirás, si bien el sentido de la alegación evangélica se contenga, implícito, en el original hebreo.

^{276.} Las tres tentaciones muestran una clara relación con la misión mesiánica de Jesús, con la que contrastan. La primera quisiera inducirle a un mesianismo cómodo y fácil; la segunda, a un mesianismo inclinado a hueras exhibiciones taumatúrgicas; la tercera, a un mesianismo que se agotara en la gloria política. Puesto que Jesús superó aquellas tres tenta-



HRUSALLM, PANORAMICA SOBRE LA CIUDAD Y EL MONTUDE LOS OLIVOS

ciones, su actividad sucesiva debía continuar contradiciendo los principios en que ellas se fundaban.

Después de la tercera tentación, Mateo dice que el diablo, como para

cumplir el mandato de Icsús: ¡Vete atrás, Satán!, se separó de él en efecto, v he agul los dngeles se llegaron a él (]esús) v le asistlan (Mateo. 4. 11). Lucas no menciona los ángeles, pero ofrece una particularidad respecto a la marcha del diablo, el cual se aleió de él (Jesús) hasta (que llegard su) tiempo (2/5) x21555) (Lucas, 4, 18). No cabe engañarse sobre ese (su) tiempo: se trata de la futura pasión de lesús, cuando él, dirigiéndose a la turba de ludas, exclamará: Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas (Lucas, 22, 53), ya que es entonces cuando el diablo penetrará en el interior de Judas (ibíd., 3) y zarandeará a los apóstoles como trigo (ibíd., 31). En aquella ocasión, Jesús aconsejará a los apóstoles que rueguen para no caer en tentación (ibíd., 40) y él mismo, al entrar en la suprema congoja.



Fig. 48. -- OTRA VISTA DEL MONTE DE LA CUARENTENA

rogará más intensamente que nunca (ibíd., 44). Ahora bien: es precisamente en esta ocasión cuando Lucas, que no ha recordado los ángeles que asistieran a Jesús tras las tres tentaciones, hablará del ángel descendido del cielo para confortarle (ibíd., 45). La pasión fué, pues, a juicio de Lucas, (su) tiempo, es decir, el tiempo que se reservaba Satanás para dar el último y más violento asalto.

JUAN DECLINA Y JESÚS ASCIENDE

277. Entretanto, Juan el Bautista continuaba su ministerio y a su vez continuaban vigilándole más estrechamente los potentados de Jerusalem (§ 269).

¿Quién era, en suma, aquel solitario independiente, ni fariseo, ni saduceo, ni celota, ni romanófilo, ni esenio, ni herodiano, que administraba un bautismo no incluido en el ceremonial judaico y predicaba «un cambio de mente» (§ 266) no comprendido en la casuística de los escribas? Todo ello podía pasar si hubiese permanecido solo en su desierto, o a lo más con un reducido círculo de discípulos alrededor; pero el caso era que arrastraba a la multitud, y que las gentes corrían hacia él desde Jerusalem y de toda Judea, e incluso de la Galilea remota. Por tanto, aquel hombre era una fuerza moral de primer orden y los que en Jerusalem empuñaban las riendas del judaísmo no podían dejarle campar sin freno. O con ellos, o contra ellos. ¡Que declarase de una vez claramente quién era y qué quería!

Para saber esto se recurrió, naturalmente, a una comisión. Y como el objeto interesaba a todos en más o menos escala, se nombró una comisión mixta en que entraron sacerdotes y levitas (o sea saduceos en su mayoría), así como auténticos fariseos, y todos juntos se dirigieron desde Jerusalem a Betania de allende el Jordán (§ 269), donde por entonces se encontraba Juan. La comisión no se presentó como acusadora, sino sólo como investigadora, y fundándose en que la componían delegados de las gentes autorizadas y graves del judaísmo, que tenían el derecho de saberlo todo, preguntó a Juan: Tú, ¿quién eres? (Juan, 1, 19).

Unos cuatro siglos y medio antes, los hombres autorizados y graves de Atenas habían dirigido idéntica pregunta a Sócrates: Tú, en resumen, ¿quién eres? (Arriano, Epicteto, III, 1, 22). Pero la pregunta de los hierosolimitanos, aun en su aparente imprecisión, tenía un objeto bien preciso: ya que las grandes multitudes que buscaban a Juan se preguntaban cada vez más insistentemente si él sería el Mesías, la comisión quería investigar lo que el mismo Juan pensaba sobre esto.

Pero Juan confesó y no negó, y confesó: Yo no soy el Cristo (Mesías) (Juan, 1, 20). Y ellos replicaron: ¿Eres Elías, a quien todos esperan como precursor del Mesías? ¿Eres el profeta, aquél igual a Moisés, que deberá aparecer en los tiempos mesiánicos? A todas las preguntas, Juan respondía: No. Entonces insistieron los comisarios: Pues, ¿quién eres? Porque debemos llevar una respuesta a Jerusalem. Y él contestó: Yo soy la voz que clama en el desierto: "Enderezad el camino del Señor», como dice el profeta Isaías (Isaías, 40, 3).

La contestación no satisfizo a los emisarios, en especial a los fariseos, quienes alegaron: Pues entonces, si no eres el Cristo, ni Elías, ni el profeta,

¿por qué bautizas? Y entonces Juan les repitió el anuncio ya hecho a la multitud: que él bautizaba con agua, pero que entre ellos había uno a quien no conocían, que venía después de él y de quien no era digno ni de desatar la correa de las sandalias.

278. El día siguiente a este encuentro, Jesús, habiendo rerminado su cuaresma, llegóse de nuevo a Juan, en el río. Juan le descubrió entre la muchedumbre, y señalándolo a sus discípulos exclamó: He aqui el cordero de Dios que quita los pecados del mundo. Este es aquel de quien he dicho: «Después de mí viene un hombre que antes que yo ha sido (promovido), porque antes de mí era». Y después de aludir a la aparición que tuviera lugar durante el bautismo de Jesús, concluyó: Y yo he visto

y atestiguado que éste es el hijo de Dios (Juan, 1, 29... 34).

La metáfora de Juan, que llamaba a Jesús el cordero de Dios, hacía acudir a la mente de los oyentes judíos los auténticos corderos que eran inmolados diariamente en el Templo de Jerusalem, y sobre todo durante la Pascua. A algún oyente más versado en las Escrituras podía recordarle también que en ellas el futuro Mesías era mirado como un cordero conducido a ser degollado por los pecados ajenos (Isaías, 53, 7 y 4), y que también otros profetas habían sido comparados con aquel manso animal destinado ordinariamente a víctima (Jeremías, 11, 19). La ligazón entre los dos conceptos de cordero-víctima y de hijo de Dios pasaría inadvertida probablemente a la inmensa mayoría de los asistentes, pero debía radicar hondamente en el corazón de Juan, que tornó sobre el mismo tema al otro día.

En efecto, al día siguiente (y esta precisión cronológica se debe al minucioso evangelista no sinóptico: Juan, 1, 35; véase § 163), mientras el Bautista hablaba con dos de sus discípulos, vió nuevamente a Jesús que pasaba por allí cerca y señalándole exclamó otra vez: He ahi el cordero de Dios. Los dos discípulos, impresionados por la frase y por su repetición, separáronse de Juan y se dispusieron a seguir a Jesús que se alejaba. Viéndoles, Jesús les preguntó: ¿Qué buscáis? Y ellos respondieron: Rabbi, ¿dónde moras? Y Jesús repuso: Venid y lo veréis. Acompañáronle, en efecto, a su morada, la cual, teniendo en cuenta la mucha gente que acudía a Juan, muy bien podía ser una de esas cabañas para guardianes de campos usadas hoy aún en el valle de Jericó. Eran sobre las cuatro de la tarde. Los dos discípulos de Juan quedaron tan impresionados por la potencia del desconocido Rabbi, que pasaron con él el resto de aquel día y de fijo la noche siguiente.

Los dos habían bajado de Galilea: uno era Andrés, hermano de Simón Pedro; el otro queda innominado, pero basta ello en esta narración para hacerle reconocer lo mismo que si se le nombrase. Es el evangelista Juan, el testigo que puede narrar estos hechos con tanta precisión de días y de horas, el adolescente de menos de veinte años destinado a convertirse en el discípulo a quien Jesús amaba (§ 155), y que aquel primer día en que

encontró a Jesús podría haber escrito en el libro de su vida con más alta veracidad que Alighieri el día que halló a Beatriz: Incipit vita nova.

Después de aquella primera permanencia con Jesús, el férvido Andrés quiso hacer participar de su regocijo espiritual a su hermano Simón. Y hallándolo le dice: ¿Sabes? Hemos encontrado al Mesías. Llévale después a Jesús y éste, mirando a Simón, le saluda así: Tú eres Simón, hijo de Juan, pero sin embargo te llamarás Cefas. En arameo, Cefas (hephā) significa roca; pero como nombre personal no aparece tal palabra usada en el Antiguo Testamento ni en tiempos de Jesús. Así, al oír que le dirigían aquellas inesperadas palabras, es muy probable que Simón no comprendiese nada, o a lo sumo que juzgase que el ignoto Rabbi albergaba en su pensamiento ideas puramente personales (§ 397).

EN GALILEA

279. Al día siguiente, como nos dice el evangelista testigo de los hechos. Jesús decidió volver a Galilea. El enlace espiritual entre su misión y la del precursor estaba cumplido y ningún otro motivo le retenía entonces en Judea.

Este primer regreso a Galilea no es recordado por los Sinópticos, quienes hablan solamente del segundo retorno, es decir, del ocurrido después de la prisión del precursor (§ 298). El evangelista Juan, como de costumbre, suple la omisión de los demás. No se detiene, sin embargo, en describir el viaje (como describirá más adelante el viaje del segundo regreso. que los otros omiten; § 293), y pasa a hablar de Jesús ya de retorno en Galilea, donde acaecieron los hechos sucesivos (1).

Los tres discípulos del precursor que ahora seguían a Jesús debieron volver a Galilea con él. Eran los tres — los dos hermanos Andrés y Simón Pedro y el innominado Juan — de Bethsaida, en los confines de Galilea (§ 19). Al llegar a Bethsaida, que parece debió ser el primer lugar donde se detuvieron después de su viaje, los tres fervorosos seguidores de Jesús no debieron dejar de contar a familiares y amigos cuanto sobre su maestro sabían, mostrándole con entusiasmo a todos. Entre los que le acogían, Jesús halló a uno de la localidad, llamado Felipe, y le dijo: Sígueme. No se trataba de seguirle por unas cuantas horas, sino definitivamente, y Felipe, que ya debía estar entusiasmado por los relatos de sus tres paisanos, aceptó con fervor.

Es más, a su vez comenzó a hablar a los demás del Rabbi a quien tanto admiraba. Sin embargo, sólo encontró una glacial acogida. Hallándose con un amigo suyo llamado Nathanael, le confió, vibrante de alegría: ¿Sabes?

⁽¹⁾ Por el contrario, muchos comentadores opinan que estos hechos sucedieron aún al otro lado del Jordán, incluso la vocación de Nathanael sentado bajo la higuera. Pero esta misma costumbre casera parece demostrar que el hecho sucedió junto a la casa de Nathanael, oriundo de Caná de Galilea.

¡Hemos encontrado a aquel de quien hablan Moisés y los profetas! ¡Es Jesús, hijo de José, el de Nazareth! Nathanael debía ser un hombre calmo y tranquilo, y además era de Caná (Juan, 21, 2), cerca de Nazareth, y por lo tanto conocía bien la patria del decantado Rabbi. Al saber que éste procedía de aquel miserable amasijo de tugurios respondió, desdeñoso: ¿De Nazareth puede salir algo bueno?

La desconfiada respuesta no enfrió el ardor de Felipe, el cual recurrió a las pruebas de hecho. Ven y velo, replicó. Y Nathanael, como antes Julio

César, fué y vió, pero lejos de vencer quedó vencido.

280. Apenas Jesús miró al desconfiado que se acercaba, exclamó: He aquí un verdadero israelita en el que no hay engaño (§ 251). La alabanza era ciertamente merecida, y una prueba de ello puede ser incluso la desconfianza misma mostrada por Nathanael al primer anuncio de que había sido encontrado el Mesías, ya que un israelita sincero tenía el derecho de desconfiar de los muchos exaltados y charlatanes que circulaban entonces atribuyéndose o atribuyendo a otros la calidad de Mesías. El israelita, pues, preguntó: ¿De dónde me conoces? Y respondió Jesús y le dijo: Antes de que Felipe te llamase, mientras estabas bajo la higuera, te vi (Juan, 1, 48).

Era vieja tradición en Palestina tener junto a la puerta una corpulenta higuera, a fin de pasar a su sombra horas reposadas y serenas (v. I [III] Rey., 4, 25; Miqueas, 4, 4; Zacarías, 3, 10). En los tiempos de Jesús los rabinos se reunían a tal sombra para estudiar, sosegados, la Ley. De modo que al declarar Jesús que ha descubierto a Nathanael bajo aquel umbroso retiro, no anuncia un hallazgo materialmente extraordinario; pero la sorpresa espiritualmente sí debió ser extraordinaria, ya que los pensamientos que ocupaban a Nathanael en aquel su retiro debían tener alguna relación con el inminente encuentro. ¿Acaso pensaba en el verdadero Mesías por haber oído las extrañas voces que corrían en el pueblo acerca de aquel Jesús recientemente llegado? ¿Pedía a Dios en su corazón algún signo apropiado, como lo pidiera Zacarías? (§ 227). No estamos en grado de responder con precisión; pero lo cierto es que Nathanael encontró perfectamente verdaderas las palabras que le dirigiera su interlocutor: Jesús le había visto realmente en el interior de sus pensamientos más que en la postura de su persona.

El buen israelita quedó desconcertado, y el hombre reposado y tranquilo se sintió súbitamente invadido de fervor. Rabbi — dijo —, tú eres el hijo de Dios. ¡Tú eres rey de Israel! De modo que Nathanael concordaba ahora con Felipe en reconocer a Jesús como Mesías. Era, pues, generoso, y quizá hasta demasiado. Así, Jesús le contestó: ¡Porque te dije que te vi bajo la higuera, crees? Cosas mayores que esta verás. Y volviendose luego a Felipe y quizá a los demás presentes. continuó: En verdad, en verdad os digo que veréis el cielo abierto y los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del Hombre. La alusión se refiere al sueño de Jacob (Israel), que

vió a los ángeles subir y bajar la misteriosa escala (Génesis, 28, 12). Análoga a aquella escala que unía la tierra con el cielo había de ser la misión de Jesús, de la que serían testigos sus primeros discípulos, descendientes de Jacob y verdaderos israelitas.

Este Nathanael, mencionado por Juan, no lo es nunca por los Sinópticos, quienes, en cambio, nombran entre los apóstoles a un Bartolomé nunca citado por Juan. Es muy probable que, como sucedía a menudo en aquellos tiempos, la misma persona tuviera los dos nombres de Nathanael y Bartolomé, tanto más cuanto que en las listas de las apóstoles Bartolomé es nombrado generalmente en unión de Felipe, que era el amigo de Nathanael.

LAS BODAS DE CANA

281. El coloquio con Nathanael es un nuevo punto de partida para la cronología del evangelista Juan, ya que nos hace saber que el tercer dia después de aquel coloquio se celebraron bodas en Caná de Galilea, y la madre de Jesús estaba allí. Y fué invitado también Jesús y sus discípulos a las bodas (Juan, 2, 1-2). Ya que, como hemos visto, Nathanael era precisamente de Caná, es verosímil que él mismo invitase a Jesús y a sus discípulos Andrés, Pedro, Juan y Felipe, a las bodas, que probablemente serían de algún pariente o amigo del propio Nathanael. Sin embargo, de las palabras de Juan parece resultar claramente que la madre de Jesús estaba allí antes de la llegada de su hijo, y esto induce a conjeturar que entre María y uno de los esposos existía alguna relación y que, como pariente o amiga, ella se había dirigido allá algunos días antes para ayudar a las mujeres de la casa en los preparativos, especialmente en los que se referian a la esposa, que eran largos. No tienen, en cambio, verosimilitud alguna ciertos cálculos tardíos que quieren ver en el esposo al propio Nathanael, al evangelista Juan o a otros semejantes.

La Caná que hoy se visita comúnmente en Palestina es Kefr Kenna, no kilómetros al nordeste de Nazareth por la carretera principal, en el trayecto entre Tiberíades y Cafarnaum. En tiempos de Jesús la distancia entre esta Caná y Nazareth era tres o cuatro kilómetros más breve. Pero antiguamente existía otra Caná, reducida hoy a un montón de ruinas, Kirbet Qana, a 14 kilómetros al norte de Nazareth. Se discute entre los arqueólogos cuál de estas ciudades es la Caná del 1v Evangelio, ya que en favor de una y otra existen razones no despreciables, aunque no decisivas. Las mismas relaciones escritas de los antiguos visitantes se aplican indistintamente en favor de una posibilidad y de otra. La cuestión, pues, continúa incierta, y después de todo no es indispensable resolverla.

Las bodas de Caná fueron los nissu'în del ceremonial judío (§ 231). La fiesta que las acompañaba era sin duda la más solemne de toda la vida para la gente de grado social medio y bajo, y podía durar incluso varios días.

La esposa salía de manos de las amigas y parientes pomposamente engalanada, con una corona en la cabeza, el rostro muy acicalado, resplandecientes los ojos por los colirios, pintados los cabellos y las uñas, cargada

de collares, brazaletes v otros adornos, en la mayoría de los casos falsos o prestados. El esposo, coronado también y rodeado por los «amigos del esposo», iba al caer de la tarde a casa de la esposa para recoger a ésta v conducirla a la suva propia. La esposa le recibia circundada de sus amigas, provistas de lámparas, y todas prorrumpían en aclamaciones al llegar el esposo. De casa de la esposa a la del esposo se organizaba un cortejo en el que tomaba parte todo el pueblo, con luminarias, cantos, música, danzas y gritos jubilosos. Tanta era la autoridad moral de semejantes cortejos, que hasta los rabinos interrumpían las lecciones en las escuelas de la Lev v salían con sus discipulos a felicitar a los esposos. En casa del marido se celebraba luego la



Fig. 49. - Caná de Galilea (KEFR KENNA)

comida nupcial, con cantos y discursos de congratulación y augurio feliz, discursos en que tampoco faltaban atrevidas alusiones, en especial cuando la comida estaba adelantada y la comitiva se hallaba toda ella más o menos excitada por las libaciones (1).

Bebíase, en efecto, sin parsimonia, menudeando los vasos cordialmente, ya que se trataba de una señalada ocasión para aquella gente que llevaba todo el año una vida austera y trabajosa. Se libaban vinos especiales, guar-

⁽i) Sobre todos estos detalles y los correspondientes testimonios rabínicos, véase Strack y Billerbeck, Kommentar, vol. II. págs. 372-400-

dados cuidadosamente desde mucho tiempo atrás para la ocasión. Aun hoy pueden verse surgir en algún obscuro ángulo de tal o cual casa árabe filas de misteriosas jarras, y se oye al dueño de la casa decir con gravedad y compunción que no deben tocarse, porque se trata del vino de bodas. Por lo demás, en las Escrituras hebreas se leía que el vino alegra el corazón del hombre, y aquella gente quería obedecer a las Escrituras al menos en la alegría nupcial.

282. Jesús quiso ciertamente participar en esta fiesta tan cordial y tan humana aun en sus debilidades, como sin duda debió participar María en el adorno de la esposa. Cuando Jesús era aún niño en Nazareth, pro-bablemente su madre le habría contado varias veces la fiestecilla que se hiciera con motivo de sus propias bodas, su nissū'īn al entrar en casa de José (§ 239). Entonces había surgido una nueva familia, que Jesús honrara v santificara con una obediencia de treinta años. Ahora que iba a salir de aquella familia, mira hacia atrás casi con añoranza y quiere honrar y santificar el principio constitutivo del hogar. Por esta razón, Jesús, el nacido de virgen y que morirá virgen él mismo, interviene en unas bodas al terminar su vida privada e iniciar la pública.

Y la inicia con un milagro tal que, a la vez que probaba su poder, servía para tornar más alegres y festeras aquellas bodas. Con sagacidad concluye observando Juan (2, 11), después de contar el milagro, que el de Caná fué la iniciación de los «signos» milagrosos de Jesús.

Este encontró en Caná a su madre después de unos dos meses de ausencia. Aquella había sido tal vez su primera ausencia larga de la casa paterna. Habiendo ya muerto José, el taller había quedado inactivo y María sin compañía. En esa su primera soledad, ella debió, más que nunca, pensar en su hijo, en su nacimiento y en su prenunciada misión, entreviendo que ésta iba a comenzar, y tal pensamiento debió acometerla frecuentemente mientras se veía forzada a responder a las preguntas de las indiscretas mujeres del pueblo y a las insinuaciones malévolas de los parientes murmuradores (§ 264), que querían saber por qué Jesús la dejaba sola y a dónde había ido, y a qué, y cuándo volvería. Ahora, en Caná, tornaba a verle, y le encontraba ya !lamado Rabbi, considerado como un maestro y rodeado de algunos fervientes discípulos. Indudablemente, pues, lo que previera en su soledad iba a realizarse. Pero incluso ante el Rabbi. María continuó mostrándose madre, como antaño se mostrara ante el niño de doce años a quien viera discutiendo en el Templo.

Como buena madre de familia, María, durante aquella comida de bodas, debió cuidar con las demás mujeres de que todo transcurriese en regla y de que los manjares y lo demás estuviese preparado. Sólo que al final del festín - fuese porque se hubieran hecho mal los cálculos o por haberse agregado invitados imprevistos — llegó a faltar precisamente lo

principal: el vino.

Las mujeres que administraban la casa quedaron consternadas. Aquello

era un deshonor para la familia invitante. Los convidados no escatimatían protestas ni escarnios y la fiesta terminaría brusca e ignominiosamente como cuando en el teatro falta la luz en una escena principal.

283. María reparó en seguida en la falta y previó la vergüenza de los anfitriones; pero no quedó consternada como las demás mujeres. La presencia del Rabbi, su hijo, decía a su espíritu muchas cosas que no decía a los demás. Y sobre todo, ella enlazaba semejante presencia con la previsión que ella misma haría en su soledad de Nazareth. ¿No había llegado quizá la hora de él?

Dominada por estos pensamientos, María, entre el abatimiento general a duras penas disimulado, dice, bajo, a Jesús: «No tienen vino.» Y Jesús le dice: «¿A mí y a ti, qué, mujer? Aun no ha llegado mi hora» (Juan, 2, 3-4).

Jesús pronunció estas palabras en arameo y con arreglo a esta lengua es como deben interpretarse. En primer lugar, mujer era un apelativo respetuoso, poco más o menos como el apelativo (ma)donna en el Trescientos italiano. El hijo llamaba ordinariamente madre a la mujer que lo había engendrado, pero en circunstancias particulares podía llamarla, para mayor reverencia, mujer. Jesús volvería a llamar nuevamente mujer a su madre desde lo alto de la cruz (Juan, 19, 20), como también antes, según una anécdota rabínica, un mendigo judío había llamado mujer a la esposa del gran Hillel, como Augusto llamara mujer a Cleopatra (Casio Dion, LI, 12), y así en otros casos.

Más típica es la expresión ja mí y a ti, qué?, que, si bien en griego suena τί ἐμοὶ καὶ σοί, es sin duda traducción de la frase fundamental hebraica mah lī wal(āk), que aparece otras veces en la Biblia (1). Ahora bien: el significado de esta frase quedaba mucho más precisado por las circunstancias del discurso, por el tono de la voz, por el gesto, etc.. que por el simple valor de las palabras. Todas las lenguas tienen análogas frases idiomáticas en que las palabras son un simple pretexto para expresar un pensamiento y que no se pueden traducir verbalmente en otra lengua. En nuestro caso, una paráfrasis que se atenga a la lengua hebrea podría ser: ¿Qué (motivo inspira) a ti y a mi (estas palabras)?, lo que, independientemente de las palabras, equivaldría a preguntar: ¡Por qué me dices eso? Era, pues, aquella una frase elíptica con la que se buscaba la razón oculta por la que entre dos personas se producía una conversación, un hecho o cosa semejante (2).

⁽¹⁾ Jueces, 11, 12 (véase el griego de los Setenta); Il Samuel, 16. 10; 19. 23; Il (IV) Rey., 3, 13; 9, 18; Il Grónicas, 35. 21, etc. Respecto a los evangelios, véanse Mateo, 8, 29; Marcos, 1, 24; 5, 7; Lucas, 4, 34; 8, 28, siempre con significado de repulsa.

⁽²⁾ Como se ve en seguida, la cuestión es eminentemente filológica y exige el conocimiento de las lenguas semíticas, que a menudo les son desconocidas a los comentadores. Entre otras explicaciones infundadas propuestas en el pasado y aun hoy, figuran éstas: «¿Qué hay entre tú y yo (de común)?», «¿Qué (importa) a mí y a ti (que falte vino)?», «¿Por qué te ocupas de mí (de mi misión)?», etc. Recientemente se ha prestado atención a la frecuentísima intercalación árahe del mã lak (malek), que literalmente significa: ¿A ti, qué?, pero

Con estas palabras, Jesús declinaba la invitación que le hiciera María, aduciendo como razón el hecho de que aun no había llegado su hora. En efecto, en tres palabras de María, no tienen vino, y aunque sólo se dijeran aquellas tres solas, está implícita la invitación a cumplir un milagro, y la mira de la invitación quedaba netamente designada por las circunstancias externas; pero sobre todo por los pensamientos internos y por el rostro maternal de la que la formulaba. Jesús, si bien se da cuenta de todo, rehusa, como ya en el Templo había rehusado el subordinar su presencia en casa del Padre celeste a la compañía de su familia terrena (§ 262). Aun, en efecto, no había llegado la hora de demostrar con milagros la autoridad de su misión, ya que el precursor Juan estaba desenvolviendo entonces la suva.

Sin embargo, el diálogo entre María y Jesús no ha terminado aún: sus palabras más importantes no fueron pronunciadas con los labios y sí transmitidas de mirada a mirada. Así como ya en el Templo Jesús, después de su negativa había obedecido y dejado la mansión del Padre celestial, así después de esta nueva negativa accede sin más a la invitación de María. La madre, en el diálogo mudo que siguió al diálogo verbal, se cerciora de que su hijo consiente, y así, sin perder tiempo, se vuelve a los que servían y les dice: Haced todo lo que él os diga.

284. En el atrio de aquella casa había seis grandes tinajas destinadas a las abluciones de manos y a los lavados de vajillas prescritos por el judaísmo. Las tinajas eran de piedra, porque, según los rabinos, la piedra no contraía impurezas como el barro cocido. Y eran tinajas grandes, conteniendo cada una dos o tres veces la «medida» judía normal, que comprendía unos 39 litros. Así, pues, en conjunto, tenían una capacidad de foo litros poco más o menos. Naturalmente, la comida había sido larga, los invitados eran muchos y en consecuencia el agua necesaria había sido consumida en gran parte y las tinajas estaban casi vacías.

Jesús, entonces, ordenó llenar totalmente las tinajas. Los servidores corrieron al pozo o cisterna más vecinos y en pocos viajes las tinajas estuvieron colmadas. No había que hacer más. Así, Jesús dijo a aquéllos: «Sacad ahora y llevadlo al maestresala». Y aquéllos lo llevaron (Juan, 2, 8). Todo había sucedido en pocos minutos, incluso antes que el maestresala reparase en la inquietud de las mujeres y notase que no quedaba vino. La discreción de María había impedido también que trascendiera el escándalo familiar.

Cuando el maestresala se vió ante una nueva especie de vino y lo saboreó, como era su misión, quedó desconcertado, al punto de que olvidó la gravedad de su cargo y habló con la franqueza del buen lugareño. Y accicándose al esposo, le dice: «Todo hombre sirve primero el vino

prácticamente se emplea en muchas acepciones, sobre todo en equivalencia a las frases: «No te preocupes», o «Ya pienso en ello». Sin embargo, la fuerza de la expresión árabe no corresponde precisamente a la de la hebrea.

bueno, y cuando (los invitados) están ebrios, el peor; tú (en cambio) has guardado el vino bueno hasta ahora» (Juan, 2, 10).

Las palabras del maestresala no aluden a un uso corriente, que no

está atestiguado por documento antiguo alguno, sino que pretenden ser un cumplido ingenioso, que hace resaltar lo inesperado que era ver surgir al fin de la comida aquella ambrosía y en tal cantidad. Pero probablemente al oír semejantes palabras el esposo miró al rostro al que le interpelaba, preguntándose si éste no estaría más ebrio que todos, ya que él, el esposo, no había soñado siquiera reservar para el fin de la comida aquella sorpresa del vino mejor. Unas pocas preguntas dirigidas a los sirvientes y a las mujeres encaminaron las pesquisas sobre María y después sobre Jesús y todo quedó explicado.

Con este primer milagro, dice Juan, Jesús manifestó su gloria y sus discipulos creyeron en él, lo que no es de maravillar si se piensa en el

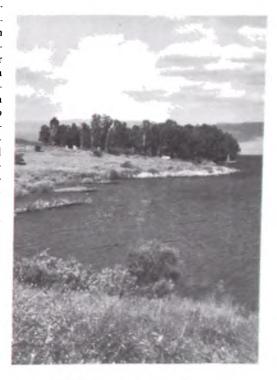


Fig. 50. - EL ANTIGUO PUERTO DE CAFARNAUM

entusiasmo que ya sentían por Jesús sus pocos discípulos. Pero, ¿cuál sería la impresión producida sobre los comensales por el milagro? Disipados los vapores del festín y olvidado el sabor de aquel misterioso vino, ¿meditarían sobre el significado moral del acontecimiento?

285. Después de la fiestecilla y el milagro, Jesús se encaminó a Cafarnaum. Iban él y su madre y sus hermanos y sus discípulos, y alli permanecieron no muchos dias (Juan. 2, 12).

Esta permanencia en Cafarnaum fué breve, porque Jesús había decidido dirigirse a Jerusalem para la próxima Pascua; pero desde entonces Cafarnaum sirvió a Jesús como morada habitual en Galilea, convirtiéndose en su patria adoptiva en substitución de Nazareth. Ya se había separado Jesús de su familia y ya había dedicado a la institución familiar el homenaje de su primer milagro; ahora se separaba también de su humildí simo pueblo de origen trasladándose a lugar más adecuado para la misión que iniciaba.

Cafarnaum estaba en la orilla noroeste del lago Tiberíades, no lejos de la desembocadura del Jordán. Situada a 13 kilómetros al norte de la ciudad de Tiberíades y a unos 30 al oriente de Nazareth, hallábase por lo tanto cerca de los confines entre el territorio de Herodes Antipas y el de Filippo. Por esto, existía allí un puesto aduanero y era lugar de mucho tránsito. Sobre el lago había un puertecillo de pescadores. La vida religiosa allí debía ser intensa, sin estar muy perturbada por el helenismo establecido un poco más arriba. Su edificio más notable era, como siempre, la sinagoga, afortunadamente conservada y devuelta a la luz hoy, aunque la forma exacta en que ha sido encontrada parezca pertenecer a tiempos posteriores a los de Jesús. El nombre de la localidad, Kephar Nahūm, «pueblo de Nahum», provenía de Nahum, personaje que nos es desconocido. En épocas muy posteriores, se veneró allí la tumba de un rabino llamado Tanhum, cuyo nombre fué luego deformado en Tell Hūm, actual denominación del lugar.

A imitación de Jesús, fueron sucesivamente a establecerse en Cafar-

A imitación de Jesús, fueron sucesivamente a establecerse en Cafarnaum sus primeros discípulos, oriundos de la vecina Bethsaida, como Simón Pedro y Andrés. En cuanto a Simón Pedro, es probable que tuviese ya en Cafarnaum relaciones de parentesco, y puesto que él, como yerno generoso, albergó allí en su casa a su suegra (§ 300), no es arriesgado suponer que su mujer fuese precisamente de Cafarnaum. Más tarde, para designar Cafarnaum se terminará por llamarla llanamente la ciudad propia de Jesús (Mateo, 9, 1), si bien el mismo documento, poco después, menciona aún Nazareth como la patria de él (Jesús) (Mateo, 13, 54).

DESDE LA PRIMERA PASCUA HASTA LA SEGUNDA

LOS MERCADERES DEL TEMPLO

286. Habían transcurrido pocos meses desde el bautismo de Jesús y se acercaba la Pascua del nuevo año, el cual, según nuestras preferencias, oportunamente justificadas (§ 176), era el 28 de la Era Vulgar. Jesús había decidido cumplir la peregrinación (§ 74) en esta Pascua y, en consecuencia, partió de Cafarnaum camino de Jerusalem.

Llegado a la capital y dirigiéndose al Templo, se encontró ante la escena acostumbrada que este lugar ofrecía, más que nunca en ocasión de las grandes fiestas. El atrio exterior del Templo se convertía en un establo apestado por el olor del estiércol y lleno de mugidos de bueyes, de balidos de ovejas, de arrullar de palomas, y sobre todo del vocerío de los mercaderes y cambistas instalados por doquier (§ 48). Desde aquel atrio sólo se podía oír remotamente un débil eco de los cantos litúrgicos que se elevaban dentro y entrever una tenue claridad de la lejana luminaria sacra. No aparecían otros signos religiosos en aquel vasto recinto, que se hubiera dicho una feria de ganado, una reunión de chalanes, más que la antecámara de la mansión del Dios inmaterial de Israel.

Jesús debía, sin duda, haber sido testigo de tales escenas otras veces en sus precedentes peregrinaciones a Jerusalem, pero entonces su vida pública no había comenzado aún, mientras ahora su misión debía ya desenvolverse en pleno y él debía obrar como teniendo autoridad (Mateo, 7, 29; Marcos, 1, 22), incluso para demostrar su misión. Reuniendo, pues, un haz de cuerdas en forma de látigo, comenzó a golpear a bestias y hombres, derribó mesas de cambistas, esparció por tierra montones de monedas y lanzó fuera a todos, liberando de la presencia de ellos el sagrado recinto: ¡Fuera de aquí! ¡No hagais la mansión de mi Padre casa de tráfico! (Juan, 2, 16). ¿No está escrito: «Mi casa, casa de plegaria será llamada para todas las gentes»? (Isaías. 56. 7). Vosotros, en cambio, la habéis reducido a cueva de ladrones (Marcos, 11, 17).

Ya seis siglos antes el profeta Jeremías había visto el Templo convertido en cueva de ladrones (Jer., 7, 11); pero los sacerdotes y magistrados sacros contemporáneos de Jesús debían pensar que la voz de Jeremías sonaba demasiado lejana, mientras el beneficio que la administración del

Templo obtenía de aquel tráfico estaba demasiado próximo para pensar en suspenderlo. Mas Jesús lo suspendió a golpes de látigo.

287. En teoría, nada se podía alegar en contra, como bien comprendían los propios fariseos; pero en la práctica se podía en todo caso preguntar a Jesús por qué motivo había ejecutado personalmente aquel acto de autoridad en vez de invitar a realizarlo a los magistrados que ejercían la dirección del Templo. ¿Quién le había dado a él autoridad para tal iniciativa? Y además, y mirando las cosas más ampliamente, ¿por qué, al llegar como llovido de Galilea, había adoptado, según resultaba de sus primeras acciones, una actitud del todo independiente de las autoridades constituídas y muy semejante a la de Juan el Bautista?

Acercáronsele, pues, algunos judíos, sin duda conspicuos, y le dijeron: «¿Que señal nos muestras de que haces esto (legítimamente)?» Respondió Jesús y les dijo: «Demoled este santuario, y en tres días lo volveré a levantarn. Dijéronle, pues, los judios: «En cuarenta y seis años fué construído este santuario, jy tú en tres días lo volverás a levantar?» Ya vimos que esta respuesta de los judíos contiene una indicación muy importante para establecer la cronología de la vida de Jesús (§ 176); pero la misma contestación demuestra que aquellos interlocutores no habían comprendido a lo que aludía Jesús, como tampoco lo comprendió el evangelista y testigo que narra este hecho. Los judíos habían pedido una señal (σημεῖον), es decir, un milagro, y eso era excesivo, ya que la acción de Jesús se justificaba por sí misma, tanto más cuanto que los magistrados del Templo habían descuidado su deber de intervenir para hacer cesar aquella profanación. De todos modos, siendo puesta en tela de juicio la misión de Jesús, él ofrece una prueba real y verdadera, pero que sólo sería comprendida después de muchos meses, sin que por el momento satisficiera la maligna curiosidad de los interrogadores.

El santuario a que aluden las palabras de Jesús es su propio cuerpo. Cuando los judíos deshicieran aquel santuario viviente, él lo haría surgir de nuevo a los tres días. Al pronunciar aquellas palabras, tal vez Jesús señalara con un ademán su propia persona. En todo caso, los que escuchaban, aunque no comprendieron la respuesta, la recordaron más tarde: los judíos para acusar a Jesús (§ 565); sus discípulos para creer en él, reconociendo en su resurrección la señal ofrecida a los interrogadores (Juan, 2, 22) (1).

Si bien los malignos no quedaron satisfechos por Jesús en su petición de una señal, no obstante en aquella su primera permanencia en Jerusalem durante la Pascua muchos creyeron en su nombre viendo las señales suyas que hacia (Juan, 2, 23). Pero más que una fe de corazón era aquélla una

⁽¹⁾ Ya señalamos la divergencia cronológica entre Juan y los Sinópticos. El primero narra la expulsión de los mercaderes del Templo al principio de la vida pública; los segundos la relatan al fin (§ 163). Muchos eruditos, estimando imposible un acuerdo entre las dos narraciones, han opinado que se trató de dos hechos diversos, o sea que Jesús arrojó del Templo a los mercaderes en dos ocasiones. A nuestro juício, el hecho sólo se produjo una vez, y al príncipio de la vida pública de Jesús, como hace notar expresamente Juan,

fe de cerebro, y Jesús buscaba más la primera que la segunda; por eso no se confiaba a ellos, porque los conocía a todos (Juan, 2, 24), mientras sí se había confiado a sus incultos pero generosos discípulos de Galilea. De todos modos, también la fe de cerebro es preparación y estímulo a la de corazón, y por eso el evangelista «espiritual» nos hace asistir precuamente aquí (1) a un coloquio entre uno que tenía ya fe de razón y Jesús que, al contrario, le eleva a otra esfera: parécenos asistir a la escena de un polluelo levantado sobre las nubes por un águila; y es ésta una escena predilecta del evangelista «espiritual», que la ha de reproducir en otras ocasiones (§ 294).

NICODEMO

288. Había entonces en Jerusalem un insigne fariseo y «maestro» de la Ley, hombre honrado y de rectas intenciones, pero que era también miembro del Sanhedrín, condición social que imponía evidentemente mucha cautela y prudencia a su conducta pública. Se llamaba Nicodemo, nombre que se repite en los escritos rabínicos, aunque es harto difícil que designe la misma persona que aquí. Al saber los signos hechos por Jesús quedó muy impresionado, tanto más cuanto que acaso fuese uno de los pocos fariseos que habían reconocido la mision del precursor Juan y aceptado su bautismo. Por otra parte, su condición social, y más aun su formación intelectual farisaica, le aconsejaban estricta reserva ante el ignoto taumaturgo. Vacilando ante este fuerte contraste, optó por un camino intermedio y fuése a visitar a Jesús de noche. En la penumbra de una lámpara — debió pensar — se razona con más recogimiento y, sobre todo, no es uno fácilmente reconocido por los extraños.

El coloquio fué largo; acaso se prolongara toda la noche. Pero el

a guisa de puntual cronólogo que es. Si los Sinópticos transportan el hecho al fin de la vida pública, sin duda lo hacen inducidos por motivos de analogía de tema, y especialmente por la circunstancia de que ellos, en su exposición, muy sumaria y bastante a menudo no cronológica, narran explícitamente una sola permanencia de Jesús en Jerusalem (en lugar de las cuatro como mínimo narradas por Juan), y por eso no podían enlazar la escena de la expulsión sino con la única permanencia mencionada (°).

^(*) Respetando la opinión del autor, creemos que la identificación de las dos escenas no se impone. Por el contrario, atendiendo a las circunstancias de los hechos y al marco en que están encuadrados, comprobamos que las primeras en San Juan son bastante diferentes de las de los Sinópticos, y que las notas cronológicas que acompañan el suceso (principalmente en San Marcos) imposibilitan tal identificación, a menos de violentar el sentido de las palabras. Por lo demás, no es imposible ni siquiera improbable que hubiese habido dos «expulsiones», ya que las mismas causas del abuso continuaban, por lo que la reincidencia era harto natural. — (Nota del Revisor.)

⁽¹⁾ Algunos documentos antiguos — en substancia, la tendencia que encabeza Taciano — trasladan el coloquio de Jesús con Nicodemo a la última Pascua. No faltarian algunos motivos en favor de esta transposición cronológica (v. g., Juan. 4, 54. parece ignorar las afirmaciones de 2, 23, y 3, 2, las cuales resultarian más naturales al fin de la vida pública de Jesús) e incluso algún estudioso moderno mira con buen ojo la transposición. Sin embargo, la ligazón cronológica entre los capítulos 2 y 3 es bastante evidente (véanse también las referencias de 7, 50, y 19, 39), de modo que la transposición seria imprudente y arbitraria.

evangelista «espiritual» sólo nos refiere de la plática los extremos más sobresalientes y que mejor respondían a los fines de su «espiritual» evangelio. Comenzó a hablar Nicodemo y refiriéndose a lo que le impresionara



Fig. 51. -- Tipo de judío di Jerusalem, que evoca la figura de Nicodemo

íntimamente dijo a Jesús: Rabbi, sabemos que eres venido de Dios (como) «maestro», pues que ninguno puede hacer estos «signos» que tú haces de no estar Dios con él.

El honrado fariseo reconocía que la misión de Iesús no era humana, sino que provenía de una esfera más alta, es decir, divina. Jesús, ateniéndose a aquella alusión, le contestó: En verdad, en verdad te digo que si alguno no ha nacido de lo alto (1) no puede ver el reino de Dios. Nicodemo era demasiado inteligente para interpretar estas palabras en sentido material. Incluso sus colegas rabínicos hablaban de renacimiento en el sentido espiritual, aplicándolo especialmente a quien se aproximaba al Dios de Israel procedente de la impiedad o del paganismo. Lo mismo hacía, con diversa aplicación, Filón de Alejandría. Pero como a Nicodemo se le escapaba

precisamente el sentido espiritual contenido en las palabras de Jesús, para provocar la explicación quiso mostrarse obtuso de mente: ¿Cómo puede nacer un hombre que sea viejo? ¿Acaso puede entrar por segunda vez en el vientre de su madre y (re)nacer?

Pero el fingido obtuso es más agudo de cuanto muestra y quiere situarse en el terreno de juez de la doctrina que Jesús va a exponerle.

⁽¹⁾ La expresión de lo alto es, en griego, ανωθεν, que puede significar también de nuevo, como traduce la Vulgata (denuo), pero en nuestro caso es preferible el primer significado, como aparece también del empleo del mismo Juan, 3, 31; 19, 11, 23.



Jesús le contesta de modo idóneo para conducirle a su condición de ignaro aprendiz: no se puede ver el reino de Dios si no se ha entrado ya en él, y el entrar no depende de la industria humana. En verdad, en verdad te digo, si alguno no ha nacido de agua y (de) Espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo que ha nacido de la carne es carne, y lo que ha nacido del Espíritu es espíritu.

En hebreo, espíritu se decía ruth, que significa también soplo (de viento). Jesús aprovecha este doble significado para añadir un ejemplo material: No te maravilles porque te dije: «Os es necesario nacer de lo alto». El soplo (de viento) donde quiere sopla y su rumor escuchas, pero no sabes de donde viene ni a dónde va. Así es (de) cualquiera que ha nacido del Espíritu. Por más que incontenible e invisible, el soplo del viento es real en el campo físico; así en el campo moral la acción del Espíritu divino no es moderable por argumentos humanos ni escrutable en su esencia, sino que se manifiesta en sus resultados. Este Espíritu hace nacer a una nueva vida invisible, de manera que recuerda cómo la primera vida visible del Cosmos brotó de la materia que la aprisionaba y a la vez del soplo de Dios que se cernía sobre las aguas del caos (Génesis, 1, 2).

La alusión al bautismo de Juan es clara, y acaso en el coloquio entre los dos se hablara explícitamente de él, si Nicodemo había recibido el rito. De todos modos, la vida nueva que anunciaba Jesús como comunicada por el Espíritu y el agua, no se producía en virtud del rito de Juan, que era solamente de agua y prefigurativo, sino del rito perfectivo administrado en agua y Espíritu Santo. Este segundo era el bautismo de Jesús, según testimonio del precursor Juan (Mateo, 3, 11 y paralelos: Juan. 1, 33).

289. El parangón entre la acción del Espíritu y la del viento transporta a Nicodemo a un mundo que le es ignorado y en el que el fariseo se siente perdido. Cesa entonces de fingirse obtuso, pero aun no se quiere reconocer ignaro aprendiz y con sinceridad no exenta de cierta desconfianza pregunta: ¿Cómo puede suceder eso?

La réplica de Jesús se inicia con una espontánea reflexión sobre el oficio de Nicodemo: ¿Cómo? ¿Tú eres el «maestro» de Israel y no sabes estas cosas? ¿Y qué enseñas si no tratas de la acción del Espíritu sobre los espíritus? Tras este exordio, el discurso de Jesús se debió prolongar bastante, no sin interrupciones y réplicas por parte de Nicodemo. El evangelista prescinde en absoluto de las palabras del fariseo y reduce las palabras de Jesús a una compilación; pero no es arriesgado suponer en ella ciertas réplicas a observaciones de Nicodemo (como donde se alude a la serpiente del desierto), o algunas metáforas extraídas de las circunstancias del coloquio, que tenía lugar a la luz de una linterna (como donde se habla de luz y tinieblas). He aquí las palabras de Jesús tal como las presenta el evangelista:

En verdad, en verdad te digo que de lo que sabemos hablamos y que lo que hemos visto testimoniamos: y nuestro testimonio no lo recibis. Si las

cosas terrestres os he dicho y no creéis, ¿cómo creeréis las celestiales que yo os diga? Porque ninguno ha subido al cielo sino el descendido del cielo, el hijo del hombre (1). Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto (Núm., 21, 8-9), así precisa que sea exaltado el Hijo del hombre para que todo creyente en el tenga vida eterna (2). Porque de tal modo amó Dios al mundo, que (le) dió su Hijo, el unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino tenga vida eterna. Porque Dios no envió su Hijo al mundo para juzgarlo (condenándolo), sino para que el mundo sea salvado por él. El creyente en él no es juzgado (condenado): el no creyente ya ha sido juzgado (condenado) porque no ha creido en el nombre del unigenito Hijo de Dios. Ese es, pues, el (motivo del) juicio: que la luz ha venido al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus acciones eran malvadas. Porque todo el que obra el mal odia la luz y no viene a la luz; pero quien practica la verdad viene a la luz, a fin de que sean manifestadas sus acciones (y se vea) que han sido hechas en Dios (Juan, 3, 11-21).

290. En qué estado de ánimo escucharía Nicodemo tales sentencias? Probablemente en uno semejante al de Agustín en su época de titubeos, cuando, leyendo las epístolas de Pablo, parecíale percibir como un perfume de viandas exquisitas que, sin embargo, no se resolvía aún a gustar: quasi olfacta desiderantem, quæ comedere nondum posset.

Por lo demás, ciertas sentencias, si no fueran aclaradas por Jesús con explicaciones omitidas por el evangelista, no podían ser bien comprendidas de Nicodemo, tales como la alusión a la crucifixión, simbolizada en la serpiente del desierto. En todo caso, Jesús, como ya antes los judíos del Templo cuando la expulsión de los mercaderes (§ 287), no hablaba solamente para Nicodemo. Que el fariseo fuese a visitarle de noche, no quiere decir que le hallase sólo en absoluto. Nos es lícito suponer en un ángulo penumbroso de la estancia los ojos atentos de un adolescente siguiendo el diálogo con ansia y estampando aquellas palabras en su despierta memoria. Y ese adolescente sería el discípulo predilecto que, muy anciano ya, había de narrar aquel episodio.

A pesar de la plática, Nicodemo más tarde no fué verdadero discípulo de Jesús, como para demostrar la certeza de las palabras de que el viento sopla donde quiere. Sin embargo, conservó benevolencia por Jesús incluso después de la crucifixión, y en el Sanhedrín osará gastar una palabra en

(2) El pasaje que sigue es considerado por algunos comentaristas como no perteneciente al coloquio, sino como una colección de reflexiones del evangelista.

⁽¹⁾ La Vulgata y unos pocos códices griegos añaden: el cual está en el cielo (*). (*) Juzgamos conveniente precisar esta observación, demasiado vaga, del autor. La lección por el rechazada se halla en todos los códices unciales de la recensión siríaca; en numerosos códices minúsculos de la misma y en varias versiones como la Vulgata, la Siríaca, etc. Es admitida asimismo en los textos críticos de Tischendorf y Vogels y adoptada entre otros exégetas por Lagrange y Bover. Falta, en cambio, en los grandes códices tales como el Sinaítico, el Alejandrino, el Vaticano y el Efrem palimsesto y no es admitida en las ediciones críticas de Westott y Hort, Weiss, Soden y Nestle. — (Nota del Revisor.)

favor de Jesús (Juan, 7, 50-51), como gastará materialmente mucho más en adquirir cien libras de aromas para el cuerpo del Crucificado (Juan, 19, 39). No fué, ciertamente, muy generoso de espíritu aquel nocturno visitante, pero lo fué de su dinero; si no fué un Pedro, tampoco fué un Judas.

EL OCASO DE JUAN

291. En la plática con Nicodemo habíase aludido al bautismo en agua y Espíritu, que no era ciertamente el de Juan. Mientras tanto, Juan proseguía administrando su rito, y a tal objeto se dirigió a Ainon, cerca de Salim (§ 269).

Tras su coloquio con Nicodemo, Jesús permaneció aun algún tiempo en Judea; pero parece que se alejó de la insegura capital, encaminándose más al norte. El campo abierto ofrecíale más libertad de acción, como la estrecía a quienes deseaban acudir a él lejos de la suspicaz vigilancia de los fariseos y de los jerarcas sacros. Sin duda, el lugar en que Jesús se detenía estaba bien provisto de agua, y acaso fuese algún remanso del Jordán, ya que hallamos, inesperadamente, que también los discípulos de

Jesús administraban un rito bautismal como el de Juan.

¿Era éste el bautismo en agua y Espíritu a que se aludiera en la plática con Nicodemo? Casi con seguridad podemos decir que no El IV evangelio hace constar expresamente que eran los discípulos de Jesús y no Jesús quienes lo administraban (Juan, 4, 2). Además, el Espíritu no había sido dado aún (íd., 7, 39; 16, 7), ni instruídos los discípulos de Jesús sobre la Trinidad divina y la muerte redentora del Cristo, que serían elementos esenciales del nuevo bautismo en agua y Espíritu (Mateo, 28, 19; Romanos, 6, 3 y sigs.). Tratábase, pues, también de un rito meramente simbólico y prefigurativo, análogo al de Juan. De aquí que Juan continuara administrando el suyo cuando los discípulos de Jesús estaban ya bautizando, siendo así que debía haber cesado en él si ellos hubiesen bautizado con agua y Espíritu.

Sin embargo, sobrevino una disensión. Un día surgió una disputa entre los discípulos de Juan y un judío (1) a propósito de purificación. Acaso el judío, de los contornos de Jerusalem y no galileo, estimara más purificativo, por lo que tenía de extranjero, el rito administrado por los discípulos del Rabbi galileo, y, en consecuencia, lo prefiriese al de Juan. Los discípulos de éste, contrariados, recurrieron a su maestro y le refirieron la presunta rivalidad de Jesús: Rabbi, aquel que estaba contigo al otro lado del Jordán, a quién tú rendiste testimonio, he aquí que bautiza y todos van a él.

Los fogosos discípulos quizá esperaran que Juan sintiese celos, pero. por el contrario, oyéronle decir, jubiloso y consolado: Nada puede ad-

⁽¹⁾ La lección un judio, apovada por los manuscritos griegos más numerosos y autorizados, es la preferida en las ediciones críticas. La Vulgata emplea el plural judios. Es arbitraria y tendenciosa la propuesta de algunos críticos de leer Jesús en vez de judio.

quirir un hombre si el cielo no se lo da. Vosotros mismos sois testigos de que dije: «No soy yo el Cristo (Mesías), sino que soy enviado delante de él» (§ 269). El que tiene la esposa es (el) esposo, pero el amigo del esposo, que está (presente) y le oye, alégrase con alegría por la voz del esposo. Esta mi alegría, pues, se ha cumplido. Preciso es que él crezca y yo, en cambio, disminuya (1). (Juan, 3, 27-30).

Entre los escritos poéticos del Antiguo Testamento era muy frecuente el uso de presentar al Dios Yahvé como esposo de la nación de Israel. Aquí, y para Juan, el esposo es el Mesías Jesús, y en estas místicas bodas él, como precursor, llena el papel de amigo del esposo (§ 281). Pero el esposo en persona está ya a la puerta y él ha oído su voz, de modo que es preciso alegrarse: no encelarse ni entristecerse. El esplendor lunar disminuye y se pierde a medida que el solar aumenta, y por eso preciso es que él crezca, y yo, en cambio, disminuya.

292. Fué el último testimonio de Juan. Algunas semanas después, probablemente en mayo, el austero censor de los escándalos de la corte terminaba siendo aprisionado en Maqueronte (§ 17).

Es difícil admitir que los fariseos fueran del todo ajenos a su prisión y no tuviesen en ella parte indirecta y oculta. Los sinópticos atribuyen el encarcelamiento de Juan a su reprobación de los escándalos de la corte, y Flavio Josefo a la popularidad de Juan, mal vista por los demás; pero ambos motivos pueden ser exactos y concuerdan muy bien. Además, el 1v evangelio deja entrever aún un tercer motivo: Oyeron los fariseos que Jesús hacia discípulos y bautizaba más que Juan (Juan, 4, 1), y entonces Jesús abandona la Judea, para tornar a Galilea. Así que Jesús temía que su popularidad, mayor que la de Juan, le expusiese a las celosas insidias de los fariseos, y por tal motivo se alejaba. ¿Había, pues, caído ya Juan en la red de aquellas insidias?

Ninguno lo dice expresamente, pero, en equivalencia, los sinópticos nos comunican que Jesús se alejó de Judea apenas se informó de la prisión de Juan. Esta debió ser, pues, la insidia en que cayera Juan por culpa de los fariseos (2), además de por haber censurado los escándalos cortesanos. Los fariseos, ganosos de deshacerse del molesto y vigilado reformador, se servirían astutamente del rencor que la corte de Herodes Antipas tenía contra él, instigando al tetrarca a aprisionar al austero censor de escándalos y popular dominador de turbas.

Si Juan se hallaba aún en Ainon, junto a Salim, no estaba en territorio del tetrarca Antipas, sino en el de la ciudad libre de Scitópolis, que formaba parte de la Decápolis (§ 4), y en consecuencia no podía ser dete-

⁽¹⁾ El pasaje siguiente (3, 31-36) es, según algunos, una colección de reflexiones del evangelista (§ 289, nota segunda).

⁽²⁾ Es significativa a este propósito la expresión usada por los sinópticos, según los cuales Juan fué entregado (παρεδόδη, Mateo, 4, 12; comp. c. παραδοθήναι, Marcos, 1, 14), o sea que fué traicionado.

nido allí por el tetrarca. Pero Scitópolis se asentaba entre dos zonas del territorio de Antipas: Galilea y Perea, y sería fácil atraer a Juan al territorio de Antipas con cualquier pretexto hábilmente presentado por complacientes mediadores. Más tarde, los fariseos intentaron una mediación a la inversa, cuando, fingiéndose protectores de Jesús, presendieron que se alejase espontáneamente del territorio de Antipas. Propablemente también esta nueva mediación fué solicitada por el mismo Antipas, quien, por tal motivo, fué llamado entonces zorro por Jesús (Lucas, 13, 31-32) (§ 463). En las obscuras mazmorras de Maqueronte, Juan languideció muchos

meses en extenuante espera.

LA SAMARITANA

293. Para tornar a Galilea, Jesús escogió el camino que corría a lo largo del centro de Palestina, atravesando Samaría. Habría podido evitar esta ruta eligiendo el camino más a Oriente, que remontaba el Jordán; pero la primera era más frecuentada por los galileos para el viaje a Jerusalem, como atestigua Flavio Josefo (Ant. Jud., xx, 118; Vida, 269).

Siguiendo el camino elegido por Jesús, se entraba, en cierto momento, en un estrecho valle formado al norte por el monte Hebal v al sur por el monte Garizim. Trátase del valle donde está emplazada hov la villa de Nâblus, fundada el 72 d. de J. C. bajo Vespasiano y Tito y llamada oficialmente Flavia Neapolis (de donde se derivó Nâblus), y usualmente Mabortha (pasaje o travesía), a causa de su situación geográfica (véase Guerr. Jud., 1V, 449). Poco antes de entrar en el valle, viniendo de Oriente, se hallaba un lugar célebre en la historia de los patriarcas hebreos (Génesis, 12, 6; 33, 18; 48, 22). donde estaba el «pozo de Jacob». aún ahora existente. Adentrándose unos cuantos centenares de metros en el valle. se alcanzaba, a la derecha, la antiquísima ciudad de Siquem. existente ya hacia el 2.000 a. de J. C., pero que en tiempos de Jesús se encontraba en piena decadencia y muy poco habitada. Cerca de sus ruinas. recientemente exploradas por los arqueólogos, se levanta hoy la aldea de Balata. Al oriente de Balata-Siquem está situada la llamada «tumba de José», el antiguo patriarca hebreo, y como kilómetro y medio más al nordeste se llega al pueblo de Askar.

Tal es el fondo geográfico en que se desarrolla la narración evangélica. que presupone también la tradicional aversión entre los samaritanos moradores de aquel lugar y los judíos en general, y a la cual ya aludimos

precedentemente (§ 4).

Partiendo, pues, de Judea Jesús ttega a la ciudad de Samaría llamada Sicar, junto al lugar que Jacob dió a José, su hijo. Y estaba allí la fuente de Jacob. Jesús, pues, fatigado, del camino, se sentó así junto a la fuente. Era sobre la hora de sexta ([n., 4, 5-6). Estas minuciosas indicaciones del lugar, plenamente confirmadas por las excavaciones recientes, estas exactas indicaciones del tiempo y demás particularidades del episodio, son

lo más ajeno que cabe imaginar a una narración puramente fantástica y de índole simbólica. Y, sin embargo, las exigencias de sus teorías preconcebidas han inducido a ciertos eruditos modernos a juzgar el relato



Fig. 52. — PANORAMA DESPE EL MONTE GARIZIM, HACIA SYCHAR Y LA FUENTE DE JACOB

mera alegoría, escrita por un místico del Asia Menor que quizá no hubiera visitado jamás Palestina. Pero nunca las teorías filosóficas prevalecerán sobre la realidad de los hechos, y siempre bastará releer sin apasionamiento las narraciones evangélicas para llegar a la vieja conclusión del no sospechoso Renán: Sólo un judio de Palestina que hubiese pasado a menudo por la entrada del valle de Siquem pudo escribir estas cosas.

294. Es, pues, hacia el mediodía (hora de sexta), probablemente en mayo (§ 177, nota). Jesús, cansado y sudoroso, descansa junto al pozo. Está solo, porque los discípulos han ido a la vecina ciudad a comprar provisiones.

Desde la ciudad de Sisar, una mujer samaritana llégase al pozo para sacar agua (1). Jesús le dice: Dame de beber. La mujer

⁽¹⁾ Después de las sumarias observaciones hechas más arriba resulta claro que la ciudad de que salió la mujer no pudo ser otra sino Siquem (Balata), y aun parecería esto más claro si tuviésemos oportunidad de extendernos sobre argumentaciones arqueológicas. Siquem, aunque en decadencia, continuaba habitada en tiempos de Jesús. Antes de las recientes excavaciones (1927 y años sucesivos) creíase generalmente que la ciudad fuese el moderno pueblo de Askar, y se insistía en la correspondencia de los nombres de Sicar y Askar. Pero Askar dista kilómetro y medio del «pozo de Jacob», y encontrándose una buena fuente en el pueblo mismo, no se comprendería que la mujer hiciese todo aquel camino para proveerse de agua. La correspondencia de los dos nombres no demuestra, pues, nada, siendo uno de tantos casos en que la transmigración de nombre acompaña a la transmigración de un poblado. En efecto, después de los tiempos de Jesús, cuando Siquem (Balata) quedó del todo abandonada y desierta, sus habitantes se trasladaron al lugar de la Askar de hoy y el nuevo emplazamiento

le responde con altanería: ¿Cómo? ¡Tú, que eres judio, me pides de beber a mí, que soy mujer samaritana? En realidad Jesús era galileo, pero la mujer, adivinando que tornaba del Templo de Jerusalem, le toma con razón por un secuaz de la religión judaica, y por eso quiere hacer resaltar la humillación de un hombre y de un judío que, movido por la necesidad, pide un favor a una mujer, y samaritana. Mas Jesús le contesta: Si supieses el don de Dios y quién es el que te dice: «Dame de beber», tú le hubieras rogado y él te hubiera ofrecido agua viva.

El águila ha capturado ya un nuevo polluelo y comienza a remontarlo en el aire (§ 287). Como antes Nicodemo, la mujer adivina en aquellas palabras un sentido recóndito que no alcanza; de todos modos se atiene aún al sentido material, aunque principiando a evidenciar cierta deferencia al desconocido: Señor—le dice—, no tienes objeto alguno con qué alcanzar el agua, y el pozo es profundo; ide dónde tienes, pues, el agua viva? La observación era justa. El pozo, hoy, mide 32 metros de profundidad, es decir, que cabe considerarlo como uno de los más profundos de Palestina, aunque en tiempos de Jesús pudiese tener una hondura algo menor. Una consideración histórica completaba el comentario: ¡Eres tú acaso mayor que nuestro padre Jacob, que nos dió el pozo, y de él bebió él mismo y sus hijos y sus rebaños?

El polluelo mira aún al suelo de que ha sido arrebatado, e imagina estar todavía escarbando allá bajo. Pero Jesús responde: Todo el que beba de esta agua tendrá sed de nuevo; pero el que beba del agua que yo le daré no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le daré convertiráse en él en fuente de agua que salte hasta la vida eterna. La mujer sigue aún a ras de tierra: Señor, dame de esa agua, a fin de que no tenga sed ni

venga aqui a sacar (agua).

Para hacer comprender al polluelo que se encontraba va sobre las nubes, era menester ampliar el tema del coloquio, ofreciendo al mismo tiempo una «señal». Por eso Jesús dice a la mujer: Ve, llama a tu marido y ven acá. En hebreo y en arameo, como hoy en la comarca toscana, por «marido» se decía «hombre», y seguramente así dijo también Jesús: Ve, llama a tu hombre, etc. La mujer se atiene a este equívoco para decir, impávida: No tengo hombre. Jesús elude el equívoco, aprobando la respuesta de la mujer en su peor significado: Justamente has dicho: «No tengo hombre». Porque cinco hombres has tenido, y el que tienes ahora no es tu hombre. Lo que has dicho es verdad. El «hombre» que en aquellos días tenía la samaritana no era, pues, «marido», y probablemente entre los cinco anteriores había habido otros que no lo fueran. Dos o tres de ellos habrían podido morir o repudiar a la mujer, pero sin duda en las cinco uniones figuraba alguna ilegítima, como la sexta. En conclusión, aquella samaritana no era un modelo en cuanto a pureza de costumbres (1).

conservó el nombre del antiguo. Parece cierto, en efecto, que precisamente Siquem (Balata) se llamaba entonces Sicora, lo que se transformó más tarde en Askar.

(1) Los intérpretes mítico-alegoristas piensan de otro modo. Según ellos, los cinco ma-

295. El «signo» dado por Jesús produce buen efecto. La mujer, viendo descubiertos sus secretos, exclama: Señor, veo que eres profeta. Pero este mismo descubrimiento y esta exclamación reconocen la superioridad de aquel que pertenece a los odiados judíos, y por ello el discurso se desenvuelve ahora sobre la causa de este odio, incluso para evitar el desagradable tema de los secretos descubiertos: Nuestros padres en este monte adoraron (a Dios), y vosotros decis que en Jerusalem es el lugar donde hay que adorar.

El monte Garizim se yergue sobre las cabezas de ambos interlocutores; pero de Jerusalem torna el ignoto judío, sin duda después de haber adorado a Dios en el Templo de Yahvé. ¿Qué piensa, pues, él, que es profeta de esta secular cuestión entre samaritanos y judíos?

Jesús atribuye a la pregunta de la mujer un valor casi únicamente histórico, como de cuestiones de aquí en adelante inútiles; mas, no obstante, aun bajo el aspecto histórico, Jesús habla como judío y da la razón a los judíos contra los samaritanos; si bien en seguida, dejando el pasado, se transporta al presente, en el que las antiguas rivalidades carecen ya de razón de ser: Créeme, mujer, que viene la hora cuando ni en este monte ni en Jerusalem adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no sabéis; nosotros adoramos lo que sabemos, porque la salvación viene de los judíos. Pero viene la hora, y es ahora cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad. Porque tales busca el Padre los adoradores suyos. Dios es Espíritu y sus adoradores en espíritu y verdad han de adorar. El profeta ha dado su respuesta: de ahora en adelante el culto de Dios no irá ligado al monte Garizim ni a la colina de Jerusalem, ni a ningún otro lugar de la tierra, sino a las únicas condiciones de que se verifique en espíritu y verdad.

ridos de la samaritana serían cinco divinidades idolátricas adoradas en el pasado por la nación samaritana, simbolizada en la mujer. La prueba aducida es exclusivamente el pasaje del II (II · Rev., 17, 30-31 (del que depende también Flavio Josefo, Ant. jud., IX, 288). Sólo que el pasaje en cuestión nombra cinco razas de cuya fusión surgieron los antiguos samaritanos, v además siete u ocho divinidades adoradas por ellos (la incertidumbre del número se debe a las variantes de hebreo y de las versiones antiguas). Así, pues, no existe conrrespondencia, porque los maridos de la mujer deberían haber sido siete u ocho como las divinidades y no cinco como las razas. Y el sexto marido, el de la época de Jesús, ¿qué divinidad representaria: Precisamente en tiempos de Jesús los samaritanos no eran idólatras, sino que adoraban al mismo Dios Yahvé de los judios, aun cuando con un culto cismático respecto al de Jerusalem (§ 4). Aparte de todo esto, el pasaje aducido como prueba es uno de tantos de la Biblia que contienen varios nombres extraños, a lo que no resulta que en la antigüedad se atribusera nunca particular valor. Por qué, pues, en el siglo 1 d, de J. C. se habría construido toda una alegoría especial precisamente sobre un pasaje que no ofrece base alguna a tal construcción? Esta, además, ni siquiera habría tenido un objeto concreto, porque si el autor del tv evangelio era un ignoto místico del Asia Menor, como quieren los alegoristas, un asiático de tal índole debía preocuparse mucho más de refutar a quienes adoraban la Diana Efesina (v. Hechos, 19, 24 y sigs.) y a otros idólatras semejantes, que no de polemizar contra los samaritanos monoteístas de la Palestina lejana. Interpretaciones alegóricas de este gênero hacen pensar en aquella de A. Jeremías (1916), que encontraba alegórico el número de los 318 siervos de Abraham (Génesis, 14, 14), por ser análogamente 318 los obispos que condenaron a Arrio en el concilio de Nicea. Sin duda este modo de razonar es una ciencia, sólo que en lugar de Crítica Histórica se denomina Cabala.

Palabras revolucionarias y escandalosas, éstas, para un fariseo que las hubiese escuchado, pero no nuevas del todo en la propia tradición de Israel. El novísimo profeta que las profería pasaba sobre la «tradición»

farisaica y se enlazaba con la tradición anterior y genuina de los profetas. Ya seis siglos antes el profeta Jeremías había proclamado que el Templo de Yahvé en Jerusalem no servía de nada si lo frecuentaban adoradores indignos (Jer., 7, 4 y sigs.), y que en los tiempos del Mesías ni aun la propia santísima Arca de la Alianza sería venerada por nadie (Jer., 3, 16), porque todos llevarían la nueva alianza y la ley de Dios escrita en sus corazones y en sus espíritus (Jer., 31, 33).

296. En este momento la mujer comprende que se mueve en una esfera desconocida. ¡Ni Garizim ni Jerusalem, sino espíritu y verdad! ¿Qué mundo es éste?

De seguro no es el mundo mezquino y minúsculo



FIG. 53. -- LA FUENTE DE LA SAMARITANA EN SAMARIA

en el que batallan samaritanos y judíos. Si los grandes doctores de Jerusalem habían olvidado en la práctica las predicciones de Jeremias, más debiera ignorarlas una mujercilla samaritana, que por esto se extravia en aquel mundo predicho por el antiguo profeta. Intuve, sin embargo, que se trata de visiones futuras, que deben verse realizadas sólo en los felices días del Mesías, y de aquí que en su extravío se refugie mentalmente en tales días y así, no osando contradecir al desconocido profeta que tiene delante, exclame: Sé que el Mesías vendrá (1); cuando aquél haya venido nos anunciará todas las cosas. Jesús le responde: Yo soy, (el) que te hablo.

⁽i) El evangelista, pensando en sus lectores poco informados de las cosas judias, añade en este punto la explicación del nombre Mesías: el llamado Cristo.

Los samaritanos, en efecto, esperaban al Mesías y aun hoy lo esperan sus escasos descendientes. Lo llaman $Tah\bar{e}b$ ($Shah\bar{e}b$), es decir, «El que vuelve» o «El que hará volver (al bien)», y le imaginan como un reformador semejante a Moisés, que resolverá todas las dudas, compondrá todas las divergencias y establecerá durante mil años después de su muerte un reino feliz. La interlocutora de Jesús lo llama aquí Mesías, sin artículo, evidentemente porque el apelativo equivalía a nombre propio.

He aquí, pues, que es precisamente a esta mujer no judía y de raza hostil a los judíos, a la que Jesús revela ser el Mesías, aunque más tarde había de recomendar a sus discípulos que no manifestasen esta su cualidad (Mateo, 16, 20). Pero precisamente en la hostilidad de los samaritanos radica el secreto de esta preferencia: entre ellos era difícil que aquel anuncio suscitase un movimiento de entusiasmo político, probabilísimo, en cambio, entre los judíos, cosa que Jesús quería evitar a todo trance. Si Juan nos ha dado esta noticia, callada por los sinópticos, se puede ver también en tal añadidura su propósito de suplir, al menos en parte, las narraciones de ellos.

297. Mientras Jesús cambia las últimas palabras con la samaritana, se le acercan los discípulos de regreso de la ciudad con las provisiones compradas. Cuando la mujer oye de Jesús la declaración de que es el Mesías, no osa, totalmente turbada, replicar, sino que deja el cántaro en el pozo; corre a la ciudad y grita a cuantos encuentra: ¡Venid a ver un hombre que me ha dicho todas las cosas que he hecho! ¡Por ventura éste es el Cristo?

Los discípulos, por su parte, no se atreven a preguntar a Jesús las razones de aquel diálogo insólito, aun sintiéndose maravillados, ya que los rabinos judíos huían de hablar en público con mujeres, incluso con la suya propia. Los desconcertados discípulos no se aproximan al maestro

hasta que la mujer huye inesperadamente hacia la ciudad.

Rabbi, ¡come!, le dicen ofreciéndole los manjares comprados. Jesús, en respuesta, continúa con ellos la metáfora, ya empleada con la mujer, del agua espiritual: él se nutre sobre todo de un manjar espiritual, que es hacer la voluntad de quien le ha enviado a cumplir su obra. Es el agricultor de una mies espiritual. En Palestina, a fines de diciembre, es decir, terminadas las labores de sementera, se exclamaba con alivio, a guisa de proverbio: Un cuadrimestre más, y vendrá la siega, ya que los nuevos trabajos de siega no correspondían hasta abril o mayo, o sea tras cuatro meses de reposo. Pero Jesús hace ver a sus discípulos que este proverbio no es de aplicación a su mies espiritual, la cual, ya madura y pronta, no puede soportar aplazamientos. Por eso los segadores están ya dispuestos, aunque no tengan el mérito de haber sembrado en el pasado. Mientras Jesús pronuncia estas palabras, las mieses, casi maduras en el período pascual (§ 177, nota), ondean al sol en la amplia llanura de el-Makhneh, que se extiende a sus pies hacia el Jordán.

De la mies espiritual se recogieron en el acto algunas gavillas. La

locuacidad de la mujer hizo salir de las casas muchos samaritanos, que se dirigieron al pozo para ver al profeta judío. Debieron quedar subvugados desde sus primeras palabras, porque le invitaron a permanecer algún

tiempo entre ellos, a pesar de ser samaritanos. es decir, gentes que ordinariamente solían apalear con ferocidad y hasta matar a los judíos en tránsito por su tierra (v. Guer. Jud., 11, 232; Ant. Jud., xx, 118), y que más tarde negaron hospitalidad a los mismos discípulos de Jesús (Lucas, 8, 52-53). Esta vez, al menos estos samaritanos de Sicar, fueron corteses, sin duda en razón de que se sintieron amansados por la virtud personal del profeta. Jesús aceptó la invitación



Fig. 54. - LOS MONTES DE SAMARÍA

y permaneció allí dos días, y muchos más creyeron por la palabra de él. Y decían a la mujer: No creemos por tu decir; porque nosotros mismos hemos oído y sabemos que éste es verdaderamente el salvador del mundo (Juan, 4, 40-42).

RETORNO Y PRIMERAS ACTIVIDADES EN GALILEA

298. Después de pasar dos días con los samaritanos de Sicar, Jesús volvió a Galilea. La razón de esta vuelta la consigna Juan (4, 44) con estas palabras: Porque el mismo Jesús atestiguó que un profeta en la propia patria no es honrado. ¿Cuál es la patria a que alude Juan aquí? Los sinópticos atribuyen igual sentencia a Jesús, pero en ocasión posterior, cuando fué malamente expulsado de Nazareth (Lucas, 4, 16-30, y paralelos). Allí compréndese al punto que la patria es Nazareth. En Juan esto no resulta tan claro, pero no por ello procede pensar que se refiriese a Judea, de la que se alejaba por intrigas de los fariseos (§ 292). Más bien parece que Juan, presuponiendo ya conocidos los sinópticos (§ 165) y la sentencia de Jesús contenida en ellos, la anticipe situándola al principio de su actividad en Galilea, como para preparar al lector a la noticia de su pobre resultado en esta región.

No obstante, los galileos, al principio. acogieron a Jesús con alegría.

Varios de ellos habían sido testigos de las extraordinarias obras hechas en Judea por Jesús, y al retornar a Galilea habían hablado de él, despertando el orgullo de sus compatriotas.

Al dirigirse de nuevo a Caná, donde hiciera su primer milagro (§ 281), Jesús fué buscado otra vez a causa de su fama de taumaturgo. Yacía gravémente enfermo en Cafarnaum el hijo de un funcionario (1) de la corte real y su padre, sabiendo la llegada de Jesús, fué apresuradamente a Caná, rogándole que acudiera a curar al doliente, entonces extremamente grave. Jesús se mostró reacio a la súplica y, pensando ante todo en su misión, exclamó: Si no veis signos y prodigios no creéis. El angustiado padre sólo se preocupaba del hijo moribundo y repetía: Señor, baja allá (a Cafarnaum) antes de que mi muchacho muera. Para estar seguro de la curación. exigía la presencia personal de Jesús, como la de un médico. Jesús le replicó: Ve; tu hijo vive. Estas firmes palabras infundieron en el padre la firmeza de creer; si el taumaturgo había hablado así, no podía ocurrir otra cosa. Era la hora séptima, esto es, la una de la tarde. Después del apresurado viaje matinal de Cafarnaum a Caná — más de 30 kilómetros —, no se podía repetir en seguida el recorrido agotando las bestias y a los hombres de escolta. Así, pues, el padre marchó a la mañana siguiente. Al acercarse a Cafarnaum sus parientes salieron a su encuentro para decirle que el muchacho estaba bien. Y a su pregunta de cuándo había comenzado a mejorar, contestaron: Ayer, a la hora séptima, le dejó la fiebre.

El esmerado Juan (4, 54) hace constar que éste fué el segundo milagro de Jesús. después del de Caná, también en Galilea, pero prescindiendo de su estancia en Judea (§ 287, segunda nota). También aquí se revela la tendencia de Juan a completar los Sinópticos.

299. Así, de regreso a Galilea, Jesús inició sin más su misión, predicando la «buena nueva» de Dios y diciendo: Se ha cumplido el tiempo y ha llegado el reino de Dios. Cambiad de mente (=arrepentios; § 266) y creed en la «buena nueva».

En este período debió andar por todos los diversos centros de Galilea, ya que se dice que enseñaba en las sinagogas de ellos y era escuchado por todos con mucha deferencia y seguramente también con cierto orgullo regional (Lucas, 4, 14-15). Sin embargo, sus estancias más largas y frecuentes eran en Cafarnaum, que él había ya prácticamente sustituído a su Nazareth (§ 285). Nada impide, antes bien todo induce a creer, que en el curso de estas peregrinaciones se dirigiese también a Nazareth; pero el episodio de su predicación en la sinagoga de Nazareth, que concluye con su expulsión del pueblo (§ 357 y sigs.) debió ocurrir al término y no al principio de este ministerio en Galilea, ya que en aquella ocasión se recuerdan expresamente los milagros hechos por él en Cafarnaum (Lu-

⁽¹⁾ El griego le llama $\beta_{\alpha\sigma\tau\lambda\iota\kappa\delta\varsigma}$, o sea «(funcionario) regio», fuese civil o militar. La Vulgata dice regulus, que sería más bien $\beta_{\alpha\sigma\tau\lambda}i\sigma\kappa\sigma\varsigma$. La corte real a que pertenecía era, sin duda. la de Herodes Antipas.

cas, 4, 23). Por ello, aunque Lucas sitúe el episodio al principio, es preferible el orden cronológico seguido aquí por los otros dos sinópticos (Matco, 13, 54-58; Marcos, 6, 1-6), los cuales lo colocan al terminar este período, o sea cuando Jesús había pasado ya largo tiempo en Cafarnaum.

En los diversos pueblos que visitaba, Jesús hablaba, sobre todo, en las sinagogas locales. Como sabemos (§ 62), cualquier mínimo centro palestinense poseía una sinagoga, en la que los habitantes se reunían puntualmente los sábados, y a veces también otros días. Allí, y ante un auditorio bien dispuesto, cabía la oportunidad de hablar en plena conformidad con las normas tradicionales cuando el archisinagogo, después de la lectura de la Biblia, invitaba a alguno de los presentes a pronunciar el acostumbrado discurso instructivo (§ 67). Es natural que Jesús se ofreciese frecuentemente para tal incumbencia, que respondía tan bien a sus propósitos. No obstante, hablaba otras veces al aire libre o en casas privadas, cuando se presentaba oportunidad o se reunía en torno suyo alguna multitud.

Porque sus oyentes crecían muy de prisa, ya que pronto habían notado que les enseñaba como quien tiene autoridad (w: ezouriav eywy) y no como los escribas (Marcos, 1, 22; Lucas, 4, 32; v. Mateo, 7, 29). La misma plebe, en su sencillo buen sentido, encontraba profunda diferencia entre las doctrinas de Jesús y las de los escribas. Estos se refugiaban siempre en la autoridad de los antiguos y su ideal era transmitir integramente las enseñanzas recibidas, sin añadir ni olvidar nada. En cambio, Jesús abría ciertos cofres de los que sólo él poseía la llave y sobre los que sólo él «tenía autoridad», no rehuyendo tampoco el contradecir las enseñanzas de los antiguos cuando era necesario perfeccionarlas. Fué dicho a los antiguos... (tal o cual cosa). Empero yo os digo... (tal otra) (Mateo, 5, 21 y siguientes). Los escribas, en suma, eran la voz de la tradición: Jesús, en cambio, era la voz de sí mismo y se atribuía el derecho tanto de aprobar aquella tradición como de corregirla o rechazarla. Indudablemente, quien se atribuía tal derecho bajo la dictadura espiritual de escribas y fariseos, obraba como quien tenía autoridad.

EN CAFARNAUM Y OTROS LUGARES

300. Pero el nuevo predicador, si era poseedor de autoridad en el campo de la doctrina, se mostraba provisto de no menor autoridad en el campo de la naturaleza, obrando «signos» extraordinarios. Y esta segunda autoridad, sobre confirmar la primera, atraía cada vez más la atención de la multitud, que en este sentido debía razonar como Nicodemo: Ninguno puede hacer estos «signos»... si no está Dios con él (§ 288). A las dos «señales» de Caná, de recuerdo reciente, siguieron otras en otros lugares.

En Cafarnaum, un sábado, después de predicar en la sinagoga, Jesús

curó públicamente un endemoniado que, al recibir su mandato, primero rompió en gritos convulsivos y después quedó libre de la obsesión. La gente que había oído la predicación y visto la liberación, enlazando los dos hechos, se preguntaba: ¿Qué es esto? ¡Una enseñanza nueva según autoridad! Además, ordena a los espíritus impuros y le obedecen (Marcos, 1, 27).

Mientras aun resuenan estas exclamaciones que, difundiéndose, llevarán a otros lugares la fama de Jesús, él sale de la sinagoga y en seguida se dirige a casa de Simón Pedro (§ 285) y de su hermano Andrés, donde encuentra a la suegra de Pedro que yacía enferma. El evangelista médico hace notar que tenía fiebre grande (Lucas, 4, 38), la cual, según la terminología médica de entonces, era distinta a la «fiebre pequeña o baja» (v. Galeno, Different. febr., 1, 1). Con Jesús están Juan y Santiago, los dos hijos de Zebedeo, y seguramente también otras personas que han asistido a la liberación del endemoniado y acaso ruegan al liberador que asista a la anciana doliente. Jesús se inclina sobre el lecho de ésta, le toma la mano y la levanta diciéndola que está curada. Tanto es así, que la mujer, apenas en pie, comienza en el acto a preparar algo para el extraordinario huésped y a servirle.

En el pueblo se habla aún de la curación del endemoniado cuando llega la noticia de que la suegra de Pedro ha sido curada también. Tener un hombre tal en el pueblo y no utilizarlo sería la máxima de las necedades. Bastará, se cree, llevar a su presencia los enfermos que hay por las casas, y quedarán curados. Pero es sábado y no se puede transportar nada ni a nadie, ni dar más de un determinado número de pasos (§ 70). Se esperará, en consecuencia, la puesta del sol, con la cual cesa el reposo sabático y es lícito transportar un enfermo.

Y, en efecto, por la noche toda clase de enfermos y endemoniados fueron reunidos junto a la casa de Pedro. Toda la ciudad se había reunido junto a la puerta (Marcos, 1, 33). Jesús, imponiendo las manos sobre cada uno, los curaba; y salian de muchos los demonios gritando y diciendo: «¡Tú eres el hijo de Dios!» E intimando (Jesús), no les permitia hablar, porque sabian que él era el Cristo (Lucas, 4, 40-41). Aquel Jesús que en tierras de Samaría había declarado espontáneamente ser el Mesías (§ 296), en tierra de judíos no permitía que la misma declaración fuese hecha por un testigo autorizado en la materia, como el demonio, porque aquí precisamente existía el peligro que en Samaría faltaba, y era que los presentes, siguiendo la corriente común, considerasen a aquel Mesías como un jefe político, cuando, así como poco antes Juan el Bautista no se preocupara de política, tampoco de ella se ocupaba Jesús ahora, ni predicaba un reino del mundo o del hombre, sino el reino de los cielos y de Dios.

301. De todos modos, si Jesús era verdaderamente el Mesías y había advenido para hacerse reconocer como tal por sus connacionales, era preciso que una vez u otra les anunciase francamente esta cualidad. Sin duda debía ser así, y en efecto, tales anuncios, evidentes y reiterados,



Fig 55. - EL MONTE DE LAS BIENAVENTURANZAS

serían dados por Jesús, pero más tarde. En cambio. al principio, o sea durante este su primer ministerio en Galilea, no hace más que prolongar la predicación del precursor Juan, anunciando solamente que se ha avecinado el reino de Dios (Mateo, 4, 17; Marcos, 1. 15); habla del reino, pero no de su cabeza; de la institución, pero no del institutor. Cuando luego reunirá en torno suyo un pequeño núcleo de secuaces que habían comprendido genéricamente que su reino no es una institución política y que tiene por institutor un rey espiritual, entonces a estos mejores entendedores confiará que es el Mesías, si bien imponiendo incluso a éstos la condición de no revelar el secreto a otros.

La afirmación mesiánica, pues, se produjo real y claramente por parte de Jesús, pero fué gradual. Primero anunció el reino mesiánico, luego el Mesías a unos cuantos y en secreto, y en fin a todos de modo patente. Esta gradación en sus anuncios se fundó, ante todo, en la preocupación de evitar entusiasmos políticos, que habrían sido harto espontáneos entre gente habituada desde largo tiempo a imaginar el futuro Mesías en la forma nacional-militarista que ya vimos (§ 83). En aquel depósito de materias inflamables que era políticamente el judaísmo de entonces eran echados con demasiada frecuencia tizones encendidos por exaltados pseudo-profetas y Jesús no quería, bajo pretexto alguno, tener nada de común con ellos. Por el contrario, siguió expresamente una conducta opuesta en todo a la de ellos, rodeando al principio de secreto su persona a fin de hacer aceptar la idea.

Cuando luego Jesús deberá hablar necesariamente de su persona, entonces aplicará también ciertos correctivos muy eficaces para enfriar los hirvientes espíritus de sus mismos partidarios. Así, les anunciará que es el Mesías, pero también que está destinado a una muerte violenta e ignominiosa y que también los discípulos que forman su corte están destinados a ignominias y tribulaciones de todo género. Era una desilusión muy amarga y una perspectiva harto obscura para fogosos mesianistas judíos la de un rey Mesías que muere violentamente en vez de matar a los enemigos de Israel y que tiene por cortesanos un grupo de míseros humillados en vez de potentes humilladores de los gojīm. Pero precisamente éste era el correctivo necesario para hacer comprender la índole del Mesías Jesús y del reino predicado por él.

La velada de aquel sábado había sido laboriosa, mas finalmente Jesús pudo retirarse a casa de Pedro. A la madrugada siguiente, mucho antes del alba, salió en secreto y se apartó a orar en un lugar solitario. Poco después comenzaron a llegar visitantes del pueblo que tenían cosas que pedir al taumaturgo, y sobre todo la de rogarle que no se alejase más de ellos. Pedro y sus parientes, no hallando a Jesús en casa, comienzan a buscarlo fuera: hállanlo al fin y le comunican la esperanza y el deseo de todos. Jesús responde que también debe anunciar en otros lugares la buena nueva del reino de Dios y que precisamente para eso ha sido enviado.

Y comienza a dirigirse de un lugar a otro de Galilea, probablemente sin llevar consigo discípulo alguno.

LA ELECCIÓN DE LOS CUATRO

302. En este punto Lucas (5, 1-11) narra la vocación de los cuatro principales discípulos: Simón Pedro con su hermano Andrés, y Juan con su hermano Santiago. Por el contrario, los otros dos sinópticos (Mateo, 4. 18-22; Marcos, 1, 16-20) colocan esta narración, mucho más breve, al principio de la actividad de Jesús en Galilea, a raíz de la noticia de la prisión de Juan el Bautista. La serie de Lucas aparece más verosímil cronológicamente. Es, en efecto, de notar que ni Mateo ni Marcos han hablado precedentemente de relaciones entre Jesús y los cuatro, mientras han sido aludidas ya por Lucas y explicadas ampliamente por Juan (§ 278 y sigs.). Por otra parte, esta vocación presupone que el ministerio de Jesús se hubiese iniciado hacía algún tiempo, porque en torno a él se reúne gran muchedumbre deseosa de verle y oírle, lo que no se explicaría fácilmente si se refiriese a los primeros días del retorno de Jesús a Galilea, en seguida del encarcelamiento de Juan el Bautista. Debió, pues, ocurrir tal vocación cuando el ministerio ejercido por Jesús desde algún tiempo atrás le había procurado amplias adhesiones en Galilea.

Pero especialmente las noticias que da Juan implican otra y más seria cuestión. Si los cuatro habían figurado ya en el acompañamiento de Jesús



Fig. 56. - EL LAGO Y LA CIUDAD DE TIBERÍADES, FUNDADA POR HERODES ANTIPAS

en Judea, y después en Galilea (en Caná y Cafarnaum), ¿cómo aquí parece Jesús llamarlos a sí por primera vez? Que esta sea la primera vez. es la impresión que se obtiene de Mateo y Marcos, aunque queda corregida e integrada con lo que dicen los otros dos evangelistas. En cuanto a las noticias de Juan, que es el evangelista integrador por excelencia, nos permiten concluir que Jesús procedió gradualmente, no sólo en su manifestación mesiánica, sino en la elección de sus discípulos. Primero aceptó los cuatro que espontáneamente se pasaron a él, en Judea, procedentes del grupo de los que seguían al Bautista; pero, aun así aceptados, no permanecieron ellos constantemente unidos a su maestro ni le siguieron en todas sus peregrinaciones a través de Galilea, que realizó, en su mayor parte, solo (§ 301). En cambio, más tarde, cuando estuvieron suficientemente instruídos del género de vida que Jesús les exigía y se mostraron dispuestos a aceptarla, los ligó definitivamente a sí con una elección formal. La cual ocurrió del modo que vamos a decir, siguiendo la relación de Lucas, que es la más amplia y particularizada de las tres.

303. Hallándose una mañana Jesús en la orilla occidental del lago de Tiberíades, fué circundado de numerosa muchedumbre que deseaba oírle hablar. Pero la multitud era tal que, para retenerla y a la vez para



Fig. 57. - PESCADOR DEL LAGO DE TIBERIADES

hacerse oír más comodamente, recurrió a un medio muy práctico. Cuando aquel lago está tranquilo, permanece casi inmóvil y no produce rumor alguno que impida oír a quien hable en voz alta, de modo que, alejándose varios metros de la playa en una barca, se podía desde ella hablar muy bien a la muchedumbre congregada en la ribera para escuchar.

Así lo hizo Jesús. Allí cerca estaban dos barquitas, cuyos dueños habían desembarcado y se ocupaban en remendar las redes. Uno de ellos era precisamente Simón Pe-

dro. Este hecho sugiere dos conclusiones probables: que el episodio ocurriría en las proximidades de Cafarnaum (§ 300) y que Simón Pedro habría suspendido en aquel tiempo su ocasional seguimiento de Jesús para volver entretanto a su oficio junto con su hermano Andrés, a fin de proveer a las necesidades de su familia. Cuando Jesús hubo terminado de hablar desde aquella oscilante tribuna, pensó también en recompensar a quien se la había procurado, y volviéndose a Simón díjole que bogase lago adentro para largar las redes.

La invitación de Jesús debió parecer a su discípulo una ironía involuntaria. Precisamente la noche anterior había sido desastrosa y Simón habíase esforzado con sus compañeros sin conseguir pescar nada. No obstante, puesto que había hablado el maestro, Pedro no se negaría. Haría sólo por deferencia lo que le aconsejaba Jesús, mas sin esperanza alguna. Incluso la luz del día era un obstáculo más, y si de noche la pesca había sido mala, de día sería todavía peor. Lanzáronse las redes. Y de pronto contenzaron a afluir a ellas tantos peces que los aparejos no podían sostener el peso y las mallas de las redes se deshacían. Dióse entonces una voz a los compañeros de la otra barca, hasta entonces inactiva, para que corriesen

a prestarles ayuda, y la barca acudió, pero aun así continuó afluyendo la pesca, y tanto que ambas barcas quedaron llenas y casi a riesgo de hundirse.

El lago de Tiberíades era en la antigüedad, y es aún, bastante rico en pesca. En la antigüedad Flavio Josefo nos habla de ello (Guerr. Jud., III, 508, 520); y gran parte de los ribereños occidentales vivían de la pesca. El pueblo de Magdala (Torre), algo al norte de Tiberíades, cua llamado por los rabinos «Torre de los peces» (Migdal Nunayā) y por los helenistas Tariquea (Ταριγαΐαι), es decir, «Salazón (de peces)», con clara alusión a la principal industria de los moradores. Quien hoy haya visitado aquellos lugares puede haber visto a los pescadores del lago hacer buena pesca de anzuelo en pocos minutos, como puede haber oído hablar de salidas de balandra particularmente afortunadas, al extremo de llevar a tierra varios quintales de pescado. Pero no se dice que el hecho suceda, o hava sucedido, siempre así. También los pescadores del Tiberíades han tenido en toda época días y noches de mala fortuna, en que parece que todos los peces han emigrado del lago. ¿Fué la pesca de Simón casualmente afortunada? Simón, que era un experto en el caso, no opinaba de tal modo y había previsto un resultado muy diverso. Y no el solo, pues también los pescadores de la otra barca, que eran Santiago y Juan, quedaron asombrados ante los resultados obtenidos. El fogoso Simón se arrojó entonces a los pies de Jesús, exclamando: Aléjate de mí, porque soy un indigno pecador. Pero Jesús replicó: No temas. De ahora en adelante serás pescador de hombres. Así, pues, lo sucedido tenía, aparte de lo demás. el valor de un símbolo para el futuro.

Una vez desembarcados, la misma invitación fué dirigida a Santiago y Juan, quienes, con su padre Zebedeo, eran «socios» de pesca (1) de Simón y su hermano Andrés. Y ambas parejas de hermanos, dejando barcas y todo lo demás, siguieron constantemente desde aquel día a su

maestro.

OTROS MILAGROS Y PRIMEROS OBSTACULOS

304. El ministerio de Jesús prosiguió en Galilea, y de él nos ofrecen los sinópticos varios episodios sin un orden cronológico seguro. Pero con la difusión de la fama del nuevo profeta surgieron algunos obstáculos, en primer lugar por parte de los fariseos, como cabía esperar, y luego por parte de otros.

Un día, tal vez a poco de la elección de los cuatro, se acercó a Jesús un leproso que, cayendo a sus pies, y sin pedirle explícitamente nada, dijo: ¡Señor! Si quieres puedes limpiarme (curarme) (Lucas, 5, 12). Los

⁽¹⁾ El término tiene un valor técnico. La pesca con redes grandes exigia abundantes brazos y aparejos, y así cierto número de pescadores constituia sociedad, contribuyendo unos con la barca, otros con redes o aparejos y otros con sus brazos. El provecho era dividido proporcionalmente entre los «socios» de pesca, que vemos nombrados ya en el texto hebreo de Job, 40, 30 (habbārim).

leprosos, en el antiguo Israel, eran objeto de sumo horror. Excluídos por la Ley mosaica del trato humano, tenían la obligación de mantenerse aislados en lugares solitarios y gritar: ¡Apartaos! Hay un impuro (Lament., 4, 15) cuando un viandante se acercaba, sin saberlo, a sus moradas. En premio de este lúgubre grito se enviaba a su soledad algún alimento; pero, fuera de esto, la sociedad no quería nada con ellos, como si fuesen desechos de la humanidad, personificaciones de la impureza misma, víctimas de la máxima cólera del Dios Yahvé. No era raro, sin embargo, que los leprosos violasen el aislamiento impuesto, y así hizo en esta ocasión el leproso que se presentó a Jesús. Ciertamente debía haber oído hablar de él y de los prodigios que operaba con toda clase de desventurados. Acaso, bueno y poderoso como era, el profeta galileo realizase algo también para remediar su extrema desgracia.

Sin embargo, su caso era tan espantoso que el implorante no osó siquiera expresar lo que deseaba, sino sólo su confianza en el implorado. lesús tuvo piedad de él y de la ilegal audacia que le llevara a acercarse a los no contaminados; y así le tendió la mano, con ademán horrible para cuantos lo hubiesen presenciado, le tocó, a aquel leproso, todo llagas y hedor y respondiendo a sus concretas palabras, pero más aún a su pensamiento recóndito, dijo: ¡Quiero! Sé limpiado (Marcos, 1, 41). Y el leproso quedó limpio al instante. No obstante, Jesús le mandó alejarse en seguida, por el usual motivo de impedir el entusiasmo de la gente, y le ordenó severamente que no divulgase lo acaecido, a la vez que le recomendó que cumpliese cuanto la Ley mosaica prescribía en los rarísimos casos de curación de un leproso: es decir, presentarse al sacerdote para hacer constar la curación y ofrecer el sacrificio de purificación. Esto constituía, en Jesús, un acto de acatamiento a la Ley oficial y a la vez cierta compensación a la violación cometida por el leproso presentándose entre la sociedad. Es probable que el curado ejecutase más tarde las prescripciones legales; pero entretanto comenzó por desobedecer el mandato de Jesús, y divulgó lo sucedido. Cierto que, aun si hubiese callado, habría hablado por él, aunque de otro modo, su semblante, que, de ser el de un monstruo, habíase trocado en el de un hombre normal.

Las consecuencias de la divulgación no se hicieron esperar. Acudieron al taumaturgo otras multitudes para escucharlo y otros infelices para ser curados, así que no podía ya entrar manifiestamente en ciudad, sino que estaba fuera, en lugares solitarios (Marcos, 1, 45). Y allí, en la soledad, estaba orando (Lucas, 5, 16).

305. Más tarde, cuando la conmoción de la gente se hubo calmado lo bastante. Jesús tornó a Cafarnaum. Ahora su popularidad había puesto ya sobre aviso a escribas y fariscos, quienes, no pudiendo aún emitir juicio seguro sobre el nuevo profeta, comenzaban a vigilarlo, como hicieran antes con Juan el Bautista (§§ 269, 277). Por eso hallamos que durante esta permanencia en Cafarnaum, estando Jesús enseñando en una casa, se ha-

llaban también allí sentados fariseos y doctores de la Ley, que habían venido de todas las aldeas de Galilea, y Judea, y Jerusalem (Lucas, 5, 17). Es importante la observación de que hasta de Jerusalem venían para vigilarle. Pero aparentemente la actitud de aquellos doctores no debía ser agresiva, sino que más bien parecía que estuviesen allí sólo para aprender, como tantos otros que habían llenado la casa y esperaban a la puerta. Mientras Jesús está hablando, algunos hombres tratan de abrirse camino entre la multitud apiñada a la puerta. Llevan un paralítico en un lecho y confían en llegar hasta el maestro para mostrárselo. Pero la entrada es imposible. El gentío, muy apretado, no deja paso. Mas no se quiere perder la feliz ocasión y es preciso obrar de prisa, porque el maestro puede concluir de pronto su discurso y retirarse en seguida a cualquier lugar solitario y desconocido para orar, como suele. He aquí, pues, que mientras el maestro habla aún en el aposento principal de la casa, el paralítico, con lecho y todo, desciende ante él desde el techo de la habitación. ¿Qué había sucedido? Los portadores habían sido expeditivos. Como en Palestina las casas de la gente humilde consistían habitualmente sólo en el piso bajo, cubierto por una terraza de tierra apisonada, los hombres habían subido a la terraza por la escalera exterior, removido la tierra, apartado algunas tablas y viguetas y por el aguiero obtenido hacían descender mediante cuerdas al paralítico y su yacija. Naturalmente, la predicación cesó al surgir aquel oyente de nueva índole. Jesús, ante todo, admiró la fe de aquel hombre y de quienes le llevaban; y luego, volviéndose al paralítico. dijo solamente: (Hijo.) son perdonados tus pecados.

En hebreo la palabra pecado (het' o hăttā'āh) puede indicar, ora una culpa cometida, ora las consecuencias de la culpa en sí. Entre los hebreos era estimada como una de las principales consecuencias de la culpa la enfermedad corporal, especialmente si era grave y crónica. ¿En qué sentido empleó Jesús la palabra? Probablemente en los dos: el invisible de la culpa moral y el visible de la consecuencia material. Pero apenas oídas tales palabras, los vigilantes se encabritaron; los escribas y fariseos comenzaron a razonar, diciendo: ¿Quién es éste que habla blasfemias? ¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios? (Lucas, 5. 21). Evidentemente, la objeción se atenía sólo al sentido invisible de la palabra pecado, es decir, al de culpa, cuya remisión no podía ser demostrada físicamente por nadie. Pero había también el sentido visible, el de la curación corporal, perfectamente comprobable, y donde cabía apreciar si Jesús había hablado sólo al sabor de la boca. Y Jesús respondió aduciendo la remisión visible como prueba de la remisión invisible. Y conociendo Jesús sus razonamientos, respondiéndoles dijo: De que razondis en vuestros corazones? Que es más tácil, decir: «Te son perdonados tus pecados» o bien decir: «Levántate y andan? Los desconfiados debieron comprender en el acto que la cosa se ponía mal para ellos, puesto que su desafío quedaba aceptado, y allí no se trataba de elegantes cuestiones de casuística rabínica, tales como saber si era lícito en sábado desatar el nudo de una cuerda o transportar un

higo seco (§ 70), sino que se trataba de hacer incorporarse a un paralítico, y de aquel hacedor de milagros cabía esperarlo todo. De aquí que a la pregunta de Jesús debió seguir un silencio largo y embarazoso, propio de quien teme empeorar la situación si habla. No obteniendo respuesta, Jesús prosiguió: Pues bien, a fin de que sepáis que el hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar los pecados, te digo — y se volvió al paralítico —: Levántate, toma tu lecho y vete a tu casa. Y el hombre, incorporándose al instante, recogió su lecho y se fué. Se nos cuenta, sí, que todos quedaron estupefactos, pero no qué actitud adoptaron los fariseos. Probablemente pensaron que no era aquél el modo de contestar a una elegante cuestión de teología jurídica, y en todo caso seguramente no dieron la razón a Jesús.

306. Por el contrario, ni siquiera aminoraron su vigilancia. En efecto, poco después de la curación del paralítico, según la serie de los tres sinópticos, ocurrió un hecho de otro género. Pasando Jesús por Cafarnaum vió a un publicano, Leví, hijo de Alfeo, que en su banco de aduana recibía pagos y entregaba recibos, atrayendo sobre él, por parte de quienes abonaban los impuestos, maldiciones y execraciones sin duda más numerosas que las monedas dejadas en el banco. Quizá aquel publicano conociese ya a Jesús de nombre, e incluso personalmente, y albergara veneración por él; quizá sintiera incluso cierta envidia por sus discípulos, pobres, sí, pero bendecidos y amados del pueblo, mientras él, con sus montones de oro y plata alineados en el banco, era mirado por las gentes como un perro sarnoso. El hecho fué que Jesús, al pasar cerca de su banco, le miró y le dijo solamente: Sigueme. Aquella palabra fué como chispa caída en materia inflamable. El publicano, apenas la oyó, dejando todas las cosas, se levantó y siguióle (Lucas, 5, 28). El publicano, según costumbre entonces frecuente, tenía a más del nombre de Leví el de Mateo (hebraico Mattai, contracción de Mattenai), que equivalía al griego Teodoro y al latino Adeodato. Él fué el autor del primer evangelio (§ 114).

Ahora bien, este nuevo secuaz de Jesús que repudiara tan prontamente su condición social, no repudió en seguida las ventajas materiales, sino que las empleó en honrar a su nuevo maestro. Hacendado como era, organizó un suntuoso banquete, al que invitó a Jesús y sus discípulos, y al lado de ellos a sus antiguos colegas, es decir, a muchos publicanos y pecadores. Así se expresa él mismo (9, 10; Marcos, 2, 15), mientras el fino Lucas (5, 29) prescinde del odioso término pecadores y dice publicanos y otros (§ 143). Precisamente esta reunión promiscua pareció indecorosa y aun oprobiosa a los escribas y fariseos que continuaban vigilando a Jesús. Escandalizadísimos, se abstuvieron de entrar en casa-de aquel pecador para no contaminarse, pero en la puerta se acercaron a los discípulos de Jesús y les hicieron observar: ¿Cómo? ¿Vosotros y vuestro maestro os rebajáis a comer y beber juntos con los publicanos y pecadores? ¿Qué es de vuestro decoro? ¿Qué de la pureza legal?

Los comentarios llegaron a oídos de Jesús, quien contestó por todos No necesitan los sanos de médico, sino los que están mal. Andad, pues y aprended lo que significa (el dicho): «Misericordia quiero, y no sacrificio». Porque no vine a llamar a justos, sino a pecadores. El pasaje que cita pertenece a los escritos proféticos (Oseas, 6, 6), lo que muestra que Jesús, remontándose más allá de la tradición rabínica, se enlazaba con la de los antiguos profetas, los cuales habían mirado mucho más a la formación espiritual que a las formalidades rituales, como hiciera también poco antes Juan el Bautista (§ 267).

307. Los fariseos, naturalmente, no quedaron persuadidos por tal respuesta, que se apoyaba en una de las sentencias más peligrosas de los ya de por sí peligrosos profetas. Tomándola a la letra, tal sentencia aboliría toda la Ley de Moisés y todas las observancias judías, y entonces, ecómo se sostendría en pie el inmenso castillo de la legislación rabínica, suma delicia de Dios en los cielos y de los hombres en la tierra? Y, a propósito, ¿qué opinión tenía Jesús sobre las prácticas de devoción de los fariseos, como por ejemplo el ayuno (§ 77)? En este aspecto, los vigilantes de Jesús hallaron apoyo en algunos discípulos del Bautista, celosos de la popularidad del nuevo maestro. Y, así, un día acudieron todos juntos y preguntaron a Jesús: ¿Cómo es que nosotros, tanto los secuaces de Juan como los fariseos, practicamos frecuentes ayunos, y tus discípulos, en cambio, comen y beben? ¿Cómo adquirirán santidad ante Dios y autoridad ante el pueblo si no se tornan tristes y macilentos a fuerza de ayunos? Jesús contestó: ¿Acaso pueden los hijos de la cámara nupcial (es decir, «los amigos del esposo», § 281) estar tristes mientras el esposo está con ellos? Pero vendrán días en que les será quitado el esposo y entonces ayunarán (Mateo, 9, 15). La respuesta gira en torno a la persona de Jesús. aunque defendiendo a los discípulos. Para éstos vendrá sin duda el tiempo de estar tristes y ayunar, pero no es el presente, en que está entre ellos su maestro a guisa de esposo entre los «amigos del esposo». Ya tendrán pesadumbre cuando, con repentina separación, les quiten el maestro de en medio de ellos y la fiesta nupcial se convierta en luto. Si no del todo. al menos en parte, la respuesta podía ser comprendida de cuantos la overon, puesto que también Juan, poco antes, había sido violentamente arrebatado a sus discípulos, dejándoles en el luto. Jesús. aquí. predice análoga suerte a sus propios discípulos.

Además, ¿a qué insistir tanto en el ayuno material? Si éste había llegado a alcanzar suma importancia entre los fariseos, no tuvo la misma en la Ley antigua, ni los fariseos habían obtenido grandes resultados espirituales introduciendo aquel culto de la práctica material. Si se quería adornar de fiesta el espíritu, era preciso cambiarlo de vestidos, no remendar los viejos. Nadie en verdad remienda con un remiendo de tela cruda una vestidura vieja, porque el remiendo (con su dureza) hace algunos desgarrones en la vestidura y la rotura queda peor. Ni se pone vino nuevo en

odres viejos, porque se rompen los odres, y el vino se vierte y los odres se echan a perder; sino que se pone vino nuevo en odres nuevos y ambos se conservan (Mateo, 9, 16-17).

Al oír enunciar tales principios, los fariseos—que no eran, ciertamente, unos imbéciles—debieron comprender que no tenían nada que esperar del nuevo rabí y que jamás se agregaría a escuela alguna de los grandes maestros de la «tradición». Sin embargo, o ellos u otros continuaron atentos, si no para otra cosa, al menos para sorprender a Jesús en otros atentados contra la «tradición».

308. La oportunidad no tardó en presentarse. Desde el coloquio con la samaritana, ocurrido en mayo, habían transcurrido algunas semanas. Por tanto, la mies estaba madura, incluso en Galilea, y quizá en algunos sitios se hubiese comenzado a segar. Un sábado (§ 178), atravesando Jesús y los discípulos un campo, algún discípulo sintió apetito, y por ello comenzó a coger espigas para, desgranándolas, comer los granos. No era un hurto, porque el caso estaba explícitamente tratado y permitido en la Ley (Deûter., 23, 25), pero sí violación del sábado, ya que el segar era precisamente uno de los 30 grupos de trabajos vedados en sábado (§ 70) y hasta el desgranar con las manos una espiga era segar, según los rabinos. Si éstos habían sentenciado ilícito incluso comer un fruto desprendido por sí solo del árbol en sábado, o un huevo puesto el sábado por la ga-Ilina (\$ 251), por ser ambos casos violaciones del reposo prescrito, tanto más debian condenar la deliberada acción de los discípulos. Sorprendiéndoles, pues, en este caso flagrante, se presentaron a Jesús mostrándole los culpables: ¿No ves? Hacen lo que no es lícito en sábado. — ¿Y quién había dicho que no fuese lícito hacer excepciones al sábado? Jesús, pues, contesta discutiendo sobre este principio y recordando, por analogía, que también David, cuando huía hambriento, entró en el tabernáculo de Yahvé y comió e hizo comer a sus compañeros los «panes de la proposición», que sólo era lícito comer a los sacerdotes (I Samuel, 21, 2-6). Del caso de David era fácil y espontáneo pasar al del sábado. Evidentemente, para aquellos fariseos el caso de David era remoto y pertenecía a la prehistoria, mientras la verdadera historia de las instituciones hebreas comenzaba a su juicio con el surgir del fariseísmo. Sin embargo, también la verdadera historia del fariseísmo debía serles poco conocida: efectivamente, al principio los asideos, es decir, los antepasados inmediatos de los fariscos (§ 20), habían renunciado a defender con las armas su propia vida por no violar el sábado (§ 70) y, con lógica perfecta, se habían dejado matar por sus antagonistas sin reaccionar; pero los supervivientes, mejor aconsejados, habían establecido el principio de que era lícito en sábado defenderse a mano armada de un atacante (I Macabeos, 2, 40-41). Una diferencia, empero, había, y es que los antepasados de los fariseos habían creado y dado la libertad a su nación combatiendo heroicamente en los campos de batalla, mientras, por el contrario, los clásicos fariseos de la época de

Jesús combatían sólo sofísticamente en las academias rabínicas y por la tanto se podían permitir el lujo de ser más rigurosos e intransigentes que quienes les habían procurado la posibilidad de tener academias. Remontándose luego al principio genérico, Jesús afirmó: El sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado, que era precisamente lo contrario de lo que en la vida ordinaria pensaban los fariseos (1). y. en fin, concluyó: Así que el hijo del hombre es también señor del sábado (Marcos, 2, 27-28). La ligazón expresada por el así que es importante: el sábado está hecho para el hombre, y por tanto tenía autoridad también sobre el sábado aquel que poco antes había demostrado la propia autoridad sobre los pecados del hombre (§ 305).

309. Pero los fariseos eran harto celosos de la observancia del sábado para que la cuestión concluyese aquí con la simple afirmación de que Jesús era dueño incluso del sábado. Esta vez había faltado la prueba visible que, en cambio, había sido dada respecto a los pecados del hombre. Mas la prueba vino poco después, según la serie de los tres sinópticos.

Es otra vez un sábado y Jesús, dirigiendose a una sinagoga, predica según su costumbre. A los fariseos que continúan hostigando a Jesús se les presenta una óptima ocasión de darle batalla y acorralarlo con motivo del precepto sabático: ha llegado a la sinagoga un hombre con una mano tullida y puede ocurrir que aquel hacedor de milagros entre en tentación de curarle. Ellos observarán si cede a tan indiscreta tentación, violando el precepto de forma pública y escandalosa. Parece incluso que no se limitaron a observarle, sino que alguno, para provocarlo, le preguntó adrede (Mateo, 12, 10) si era lícito curar a un enfermo en sábado. La cuestión era vasta y aun más tarde los rabinos continuaron discutiéndola en muchos casos detallados, según ya vimos (§ 71); pero en todo caso regía la norma de que, salvo peligro de muerte inminente, toda cura o medicamento estaban prohibidos en absoluto.

También esta vez, como cuando el paralítico descendido del techo. Jesús no entra en discusión, sino que aduce una prueba visible que demuestre si es lícito o no curar en sábado. ¿Quién. según los fariseos, había impuesto el precepto sabático? Dios sin duda. ¿Quién era dueño de las leyes naturales? Sin duda Dios. Así, si una ley natural quedaba suspendida en un sábado, esa suspensión era obra de Dios.

Tal fué el razonamiento con que Jesús les contestó, mas no con palabras, sino con hechos.

Y dijo al hombre que tenía la mano tullida: «Levántate y ponte (aquí) en medio». Y levantándose, se puso. Díjoles luego Jesús: «Os pregunto

⁽¹⁾ Una sentencia materialmente semejante es atribuída en el Talmud (Joma, 85 b) a un cierto Rabbi Jonatham, que floreció hacia el 140 d. de J. C.: pero su significado, más restringido que el de Jesús, es que el sábado puede ser profanado cuando se trata de salvar la vida de un hombre. Esto, en substancia, es sólo la confirmación de lo establecido por los referidos asideos. Jesús, en cambio, estableció una norma más amplia, que no habla ya sólo del peligro de vida.

si es lícito en sábado hacer bien o hacer mal, salvar o arruinar una vida (Lucas, 6, 8-9). Como en el caso del paralítico, y por igual razón, también ahora le contestó el silencio. Pero ellos callaban. Y mirándoles con enojo, contristado por la dureza de sus corazones, dijo al hombre: «Extiende la mano». Y (él la) extendió y su mano fué curada. Una respuesta hubo a esto y consistió en que, salidos los fariseos, celebraron luego consejo juntos con los herodianos (§ 45) contra él sobre el modo de perderlo (Marcos, 3, 4-6).

La razón era clara. Puesto que aquella manera de contestar usada por los fariseos se había acreditado de eficaz en el caso de Juan el Bautista (§ 292), querían aplicarla también a Jesús. Pero éste, sabiendo la maquinación, alejóse de aquel lugar, como ya hiciera al conocer la prisión de Juan, y muchos fueron tras él (Mateo, 12, 15).

LOS DOCE APÓSTOLES

310. En el horizonte de la vida de Jesús se perfilaba desde ahora y netamente una nube, bastante lejana aun, pero signo seguro de tempestad: la nube de los fariseos. Y no cabía dudar sobre sus efectos, porque el reciente caso del Bautista mostraba cuál era la suerte de quien terminaba envuelto en aquella nube. Jesús, pues, proveyó a la defensa, no de su persona, mas sí de su obra.

Habían pasado varios meses, acaso seis o siete, desde el comienzo de su vida pública y su actividad en Galilea le había procurado muchos y cordiales seguidores. De éstos extraería las piedras fundamentales de su edificio moral y, colocándolas en obra, comenzaría a levantar aquella casa

que debía resistir al descargar de las nubes.

Más tarde el evangelista teólogo reflexionaría: A la (casa) propia vino y los propios (familiares) no le acogieron (Juan, 1, 11). Sin embargo, las antiguas escrituras habían predicho que el Mesías comparecería en la casa de Israel para que ella precisamente se convirtiese en la casa común de Dios y de los hombres y todos los hombres pudiesen afirmar: (Dios) habitó entre nosotros (Juan, 1, 14). Empero, puesto que su casa natural no le aceptaba, el Mesías comenzaba a separarse de ella y colocaba los cimientos de la casa humano-divina que era objeto de su misión. La negativa de los de su familia a que se renovase la vieja construcción ruinosa, obligaba al renovador a preparar una construcción del todo nueva. En rigor no se trataba aún de una verdadera escisión, pero se tomaban medidas con vistas a ella.

Entre los secuaces habituales de Jesús algunos estaban ya en condiciones de particular adhesión y comunidad con el maestro. Tales eran Simón Pedro y Andrés, Juan y Santiago, hijos de Zebedeo (§ 302), y también Leví o Mateo (§ 306), Felipe y Nathanael o Bartolomé (§§ 279-280). A estos siete fueron agregados otros cinco, que sin duda seguían ya desde

algún tiempo a Jesús, sin que, no obstante, sepamos cuándo entraron en relación con él. La elección de estos doce es situada por Marcos (3, 13-19) y por Lucas (6, 12-16) antes del Sermón de la Montaña, y tal colocación es sin duda cronológicamente justa. Mateo (10, 1-4) enumera los doce después del Sermón de la Montaña, con ocasión de su misión temporánea en las ciudades de Israel, pero no dice que su elección se efectuase entonces, antes bien, resulta del relato que debió acaecer precedentemente.

311. Antes de este singular acto de su misión, como ya hiciera antes de iniciar su vida pública, Jesús se retiró a la montaña a orar, y pasaba la noche en la oración de Dios. Y cuando fué de día llamó a si sus discípulos y se eligió entre ellos a doce que llamó también apóstoles (Lucas, 6, 12-13).

La palabra apóstol (ἀπόστελος) significaba en griego «enviado» y correspondía etimológicamente al hebreo shaluth (o shalith) y al arameo shaluthā. En la vida civil era, pues, un «apóstol» aquel a quien se enviaba a tratar de un matrimonio o de un divorcio, o a comunicar una decisión judicial, como habían sido igualmente «apóstoles» en la vida religiosa los profetas y otros enviados de Dios. También el Sanhedrín de Jerusalem tenía sus «apóstoles», que eran de quienes se servia para enviar sus notificaciones a las varias comunidades (§ 58), especialmente de la Diáspora (v. Hechos, 9, 1-2; 28, 21). Incluso parece que estos «apóstoles» continuaron funcionando después de la destrucción de Jerusalem, cuando las supremas autoridades judías se establecieron en Jamnia.

Pero entre los «apóstoles» ordinarios del judaismo (prescindiendo de los profetas y de otras antiguas manifestaciones carismáticas) y los apóstoles instituídos por Jesús no había nada de común, fuera del nombre. Los primeros eran simples encargados y representaban a una persona dada en un asunto bien determinado (tal sentido vemos también en Juan, 13, 16), como también podían ser humildísimos portadores materiales de mensajes, o sea recaderos, ya que todos ellos respondían bien al nombre de enviados, sin por eso estar incluídos en una verdadera institución jurídica. Los segundos, en cambio, constituían una institución precisa y permanente, mientras en un sentido no menos verdadero, pero más noble, eran «enviados», porque debían ser los portadores materiales y espirituales de

la «buena nueva» (§ 105 y sigs.).

Su número de doce guardaba evidente analogía con los doce hijos de Israel y con las doce tribus que de ellos descendieran para formar la nación antaño predilecta del Dios Yahvé. Puesto que la casa de Israel amenazaba ahora no acoger al Mesías que le enviaba Yahvé. la nueva casa implantada por el Mesías en substitución de aquélla tendría en su dirección igualmente doce jefes de tribu espirituales. Esto sería un recuerdo de la era pasada y un testimonio para la futura. El número de doce fijado por Jesús fué tenido en tanto honor por la primera generación cristiana, que no sólo incluyó siempre y sin falta hasta el nombre del traidor Judas, sino que, cuando éste murió, el primer cuidado del jefe de los doce,

Pedro, fué substituir al muerto con un nuevo duodécimo apóstol para reintegrar así el número solemne (*Hechos*, 1, 15-26). Harto más a menudo que con el nombre de «apóstoles» se ve a éstos designados en el Nuevo Testamento con el de «los doce» (34 veces contra 8).

312. La lista de los doce es dada cuatro veces: tres en los sinópticos (Mateo, 10, 2-4; Marcos, 3, 16-19; Lucas, 6, 14-16) y una en los Hechos (1, 13). Ninguna de las listas concuerda del todo con otra respecto a la serie en que son nombrados los doce, ni aun las listas de Lucas y de Hechos, que son del mismo autor. Sin embargo, se encuentran constantemente iguales las siguientes disposiciones: Simón (Pedro) es nombrado siempre el primero y Judas el traidor siempre el último (salvo en los Hechos, una vez muerto ya). Además, los doce son siempre distribuídos en tres grupos compuestos de cuatro nombres y constantemente en cabeza del primer grupo es nombrado Simón, en cabeza del segundo Felipe y en cabeza del tercero Santiago, hijo de Alfeo. He aquí la lista, tal como la da Mateo:

Simón, llamado Pedro, Andrés, su hermano, Santiago (hijo) de Zebedeo, Juan, su hermano;

Felipe,

Bartolomé, Tomás, Mateo, el publicano;

Santiago (hijo) de Alfeo, Tadeo, Simón, el Cananeo, Judas Iscariota, el traidor.

Sólo el tercer grupo muestra al cotejarlo con las demás listas variaciones de nombres, seguramente debidas al hecho, entonces frecuente entre los judíos, de llevar dos nombres una misma persona. En vez de Tadeo, que en algún manuscrito recibe la forma de Lebbeo (1), aparece en otras listas un Judas (hijo) de Santiago, quien, sin embargo, es la misma persona que Tadeo. Así como la adición patronímica de Santiago servía para distinguir este Judas de su homónimo el traidor, así la adición el Cananeo

⁽¹⁾ El primero de los dos nombres puede sei un apelativo derivado del arameo tadaljã, o «tetilla», si no una deformación del nombre propio Teuda. El segundo deriva de leb, libbã, o «corazón». ¿Equivaldría en ambos casos a «hombre de ancho pecho (o corazón)»?

servía para distinguir el segundo Simón de su homónimo Simón Pedro. Este apelativo de Cananeo es una simple transcripción del arameo, pero en otras listas se halla traducido como zelola, según ya observamos (§ 43). De todos modos el apelativo tiene aquí su sentido etimológico original y no el histórico, más tardío, ni implica que este Simón perteneciese al partido de los Zelotas, quienes, además, sólo intensificaron su actividad más tarde.

- 313. Si Bartolomé es, en efecto, la misma persona que Nathanael (§ 280), los primeros seis de esta lista nos son conocidos ya, así como el octavo, Mateo. De los otros no tenemos noticias precisas respecto al tiempo y ocasión en que comenzaron a seguir a Jesús. Sólo sabemos que Santiago, hijo de Alfeo, o sea Santiago el Menor (el Mavor fué Santiago, hijo de Zebedeo), tenía por madre una mujer llamada María y por hermanos a José, Simón y Judas (v. Marcos, 15, 40; Mateo, 13, 55; 27, 56) y era llamado «hermano del Señor» (§ 264). Probablemente por esta última razón se le reserva siempre el primer puesto en el grupo de los últimos cuatro. El nombre Tomás es un grecismo del aramco tomã (hebraico tēom) que significa «gemelo». Por eso Juan (11, 16; 20, 24) añade al nombre su traducción griega, δίδυμες. El traidor Judas es distinguido con el apelativo Iscariota, Ίσχαριώτης, pero por Juan (6, 71, griego) sabemos que Simón, padre de Judas, era llamado también Iscariota. Tratábase, pues, de una designación transmitida de padre a hijo. Casi seguramente tal designación es una transcripción del hebreo 'ish Qerijjoth, u «hombre de Qerijjoth», así que constituye un apelativo geográfico refiriéndose a la ciudad de Judea llamada Qerijjoth (v. Josué, 15. 25), de la que procederían los antepasados de Judas. En la lista de Marcos (3, 17) se lee que Jesús impuso a los hermanos Juan y Santiago el nombre de Boanergés (Βοανηργές), es decir, hijos del trueno. El apelativo no resulta etimológicamente claro y hoy es difícil relacionarlo con una forma semítica. La menos improbable parece ser bēnē-rigshā, o «hijos del fragor». Sólo Marcos menciona ese calificativo en ocasión de dar la lista de los apóstoles, pero sin duda el tal no les fué atribuído en aquella ocasión, sino sólo más tarde. cuando en varias circunstancias debió evidenciarse el carácter impetuoso y ardiente de los dos jóvenes que dió origen al sobrenombre. Una de esas ocasiones fué verosímilmente cuando Santiago y Juan querían invocar el fuego del cielo para reducir a cenizas a los samaritanos que negaban hospitalidad a Iesús (Lucas, 9, 54).
- 314. En cuanto a la condición social y grado cultural de los doce. podemos concluir, por alguna vaga alusión a su conducta posterior, que en general pertenecían a aquella capa social del judaísmo que estaba algo por debajo de la clase media de pequeños propietarios y algo por encima de la clase ínfima de los verdaderos pobres. Era una capa social sin exacta correspondencia con nuestras condiciones sociales de hoy, pero que de

una manera aproximada podía equipararse al actual pequeño comerciante o bajo empleado.

El trabajo manual, de pesca o de otra clase, era habitual, como lo era incluso entre los rabinos dedicados al estudio de la Ley (§ 167), pero su necesidad económica no resultaba tan imperiosa como entre nosotros. Las condiciones generales de la vida permitían abstenerse de trabajar hasta durante muchos días seguidos, y semejante abstención era viable, con mayor motivo, a cuantos poseían una mejor situación económica, como los pertenecientes a la familia de Zebedeo, que ejercían una industria pesquera de cierta amplitud. No es arriesgado suponer que, en el aspecto económico, la familia de Jesús estaba en condiciones sociales menos desahogadas que las familias de todos o casi todos los apóstoles. En conjunto, las exigencias materiales eran pocas y con poco se vivía, sin ambiciones ni quejas.

En compensación, muchos de aquella capa social tan modesta se interesaban vivamente por los problemas espirituales, en especial si se enlazaban con temas nacionales y religiosos. Se abandonaba de buen grado la comodidad del hogar para participar en una discusión, escuchar a un maestro célebre o seguir durante varios días a un poderoso dominador de turbas. Lo aprendido en estas ocasiones se conservaba amorosamente en el archivo predilecto de los semitas, la memoria (§ 150), y proporcionaba argumento para continuas reflexiones personales y frecuentes discusiones colectivas, y así se formaba el principal patrimonio cultural de este ambiente, donde se leía y escribía poco, sin que por ello fuesen analfabetos todos sus miembros. El analfabetismo debió extenderse en Palestina mucho más después del desastre del año 70 que antes. Antes de la catástrofe funcionaba aneja a cada sinagoga generalmente una escuela elemental (§ 63), y bien o mal muchos aprendían las letras, aunque luego apenas las utilizasen.

De esta condición social y formación cultural eran, genéricamente hablando, los doce elegidos de Jesús, aun admitiendo que alguno descollase un tanto entre los otros. Ya hicimos notar antes, por ejemplo, que el antiguo publicano Mateo fué tal vez designado para redactar la catequesis apostólica precisamente por su mayor pericia en la escritura (§ 117). Y si, además, los griegos que querían conocer personalmente a Jesús se dirigieron para tal fin a Felipe (Juan, 12, 20-21, griego), el apóstol de nombre griego, se puede conjeturar que este apóstol se distinguía entre sus colegas por su cultura o condición social (§ 508).

Los caracteres personales de los doce variaban, naturalmente, de individuo a individuo. Parece que Andrés, hermano de Simón Pedro y hombre de índole calmada y serena, se asemejaba poco a su impetuoso hermano; y los hijos del trueno no guardaban mucha analogía con Tomás, el desconfiado (Juan, 11, 16; 14, 5; 20, 25). Cuando resolvieron seguir a Jesús, lo hicieron, sin duda, inflamados de vivo afecto y entusiasmo por él, pero en su personalidad íntima permanecían siendo hombres como

todos los demás y considerados en conjunto, representaban poco más o menos la humanidad entera.

Precisamente por eso no podía faltar el traidor entre ellos.

EL SERMÓN DE LA MONTAÑA

315. La elección de los doce fué una elección material que habria valido de poco si no fuese seguida de una espiritual, o sea de una información doctrinal. Pese a su afecto por el maestro, los doce debían estar muy escasamente informados acerca de su pensamiento y con certeza se habrían hallado en una seria dificultad si cualquier doctor fariseo les invitase a hacer una exposición precisa y completa de las doctrinas de Jesús. Le habían visto ejecutar milagros para favorecer a los afligidos; le habían oído explicarse como teniendo autoridad (§ 299) y afirmar principios de bondad y justicia; ellos mismos se habían sentido dominados por él y a él atraídos y le amaban cordialmente: esto era todo cuanto hubieran podido decir. Pero tal conjunto resultaba demasiado insuficiente el día que fueron elegidos cooperadores suyos, y tampoco Jesús les había hecho ninguna comunicación secreta sobre sus enseñanzas e intenciones.

Además, también para el pueblo era necesaria una exposición fundamental de la doctrina de Jesús, porque el pueblo, que hasta entonces le oyera predicar ocasionalmente, debía tener sobre él una idea todavía más imprecisa y vaga que la que tenían los doce. La hostilidad siempre creciente de escribas y fariseos hacía también oportuna una declaración de programa, a fin de que las respectivas posiciones quedasen netamente definidas. Cierto que el pueblo había notado en seguida que Jesús les enseñaba... no como los escribas (§ 299), pero si el pueblo hubiese de descender a detalles anotando los puntos de acuerdo y los de disensión entre Jesús y los fariseos, habría quedado sin duda más confuso aún que los doce.

A llenar estas diversas exigencias atendió el Sermón de la Montaña.

316. Jesús ahora era ya bien conocido, no sólo en Galilea, sino también fuera de ella. Gracias a la sorprendente rapidez y amplitud con que se difundían las noticias en el mundo semítico, siempre avaro de documentos epistolares, la fama de Jesús se había esparcido, al sur. por Judea e Idumea, ambas judías, por la helenizada Decápolis, a oriente (§ 4), y por los grandes centros mediterráneos de la pagana Fenicia, a occidente. Grupos de gentes salían de aquellos países en busca del profeta galileo para verle y oírle, pero a la vez, y aun más. para ser curados de sus enfermedades (Lucas, 6, 18). Porque curó a muchos, tanto que se echaban sobre él para tocarle cuantos tenían dolencias (Marcos. 3, 10). Las oleadas de gente debieron sucederse y crecer por algún tiempo, hasta que un día Jesús juzgó oportuno pronunciar ante la numerosa multitud y los doce el discurso expositivo de su programa.

Los tres sinópticos indican como lugar del Sermón la montaña, con el artículo, pero sin una determinación precisa: fué, pues, una de las colinas de Galilea. La tradición que supone ser esta colina el actual «Monte de las Bienaventuranzas» tiene en su favor razones no despreciables. Aunque sólo atestiguada explícitamente en el siglo XII, si se la considera una en substancia con la tradición relativa a Tabgha (§ 375, nota), hallamos que se remonta al siglo IV. La montaña sería la colina de unos 150 metros de altura situada en la orilla occidental del lago de Tiberíades, sobre Tabgha, y distante unos 13 kilómetros de Tiberíades y aproximadamente tres de Cafarnaum. El lugar exacto del Sermón no sería la cima de la colina, donde hoy se eleva la hospedería de la Asociación Nacional para los Misioneros Italianos, sino un punto algo más bajo, en una explanada al suroeste de la colina (1). Tratábase de un lugar preferido por Jesús para aleccionar a las turbas, como quiere la antigua tradición, y no lejano de Cafarnaum. como exige la narración sinóptica.

317. Del Sermón de la Montaña tenemos dos recensiones, la de Mateo y la de Lucas, bastante diferentes entre sí. La principal diferencia estriba en la cantidad y disposición de la materia, ya que la recensión de Mateo es sobre tres veces y media más amplia que la de Lucas (107 versículos contra 30). Sin embargo, Lucas, en compensación, transcribe en otras circunstancias de la vida de Jesús amplias partes del discurso tal como nos es transmitido por Mateo (unos 40 versículos).

Esta atribución a otras circunstancias es muy importante, y se encuentra, no sólo en Marcos, quien, aunque prescindiendo de todo el Sermón, transcribe aquí y allá algunas de sus sentencias aisladas, sino también, e inesperadamente, en el propio Mateo, que hace repetir a Jesús sentencias del Sermón en otros casos (comp. Mateo, 5, 29-30, con 18, 8-9; y 5, 32, con 19, 9). Todos estos hechos no extrañan a quien tenga presente cuanto antes dijimos, tanto respecto a la dependencia directa de los evangelistas de la catequesis viva de la Iglesia (§ 110 y sigs.), como respecto a los objetivos y métodos peculiares a cada evangelista. Sobre este último punto es necesario recordar particularmente que Mateo es el evangelista que escribe con ordenación (§ 114 y sigs.) y Lucas aquel que se propone escribir por orden (§ 140 y sigs.).

Luego se puede admitir sin dificultad que acaso Lucas separase del Sermón de la Montaña algunos pasajes refiriéndolos en otras circunstan-

⁽¹⁾ Se ve, en efecto, que la noche pasada por Jesús en oración y la elección de los apóstoles habían sucedido en la montaña (Marcos, 3, 13; Lucas, 6, 12-13), es decir, en la parte más alta y menos accesible a las turbas. El Sermón, en cambio, se pronunció, sí, en la montaña, según Mateo (5, 1), pero después de que Jesús, descendido con ellos, se paró en un lugar llano (ἐπὶ τόπου πεδινοῦ), según Lucas (6, 17). Es fácil, pues, imaginar una explanada en el declive o falda de la colina, que Mateo comprenda en el término genérico de montaña, y así las dos indicaciones se integran reciprocamente de modo perfecto. (Por el contrario, los eruditos mítico-alegorizantes ven en ello una patente contradicción que, a su juicio, sirve para negar toda realidad al episodio.) La explanada que señala la tradición susodicha responde bien a ambas indicaciones.

cias históricas y, por el contrario, que Mateo englobara en el Sermon sentencias pronunciadas por Jesús en otras ocasiones (1). Para citar sólo un ejemplo del segundo caso, vemos que Mateo incluve la oración del Padre Nuestro en este Sermón (6, 9-13), mientras Lucas la sitúa mucho más tarde, en el segundo año, adentrado ya, de la vida pública de Jesús y pocos meses antes de su muerte, haciendo, además, que la enseñanza de esa oración se provoque a petición de uno de los discípulos que pregunta a Jesús de qué modo debe orar (Lucas, 11, 1-4). Ciertamente es posible que Jesús enseñara más de una vez el Padre nuestro, con tanta mavor causa cuanto que las dos recensiones de la oración son bastante diversas. Sin embargo, en favor de la circunstancia histórica de Lucas está la pregunta del discípulo, que origina la respuesta, mientras en el Sermón de la Montaña falta tal motivación y el Padre Nuestro podría incluso ser separado del resto del Sermón sin interrumpir su ilación lógica. Como éste, se podrían aducir varios ejemplos por uno y otro caso, pero, no obstante, ni serían siempre seguros, ni tales como para ofrecer base a una norma general.

Otra y mayor posibilidad es que el Sermón, tal como lo pronunció Jesús, fuese más amplio que cada una de las dos recensiones actuales. La de Mateo, que es la más extensa, se podría recitar hoy en alta voz como predicación a una multitud en veinte minutos, y añadiéndole las pocas sentencias particulares de Lucas se prolongaría sólo en tres o cuatro minutos, lo que no era, en verdad, una predicación muy prolongada para quienes venían de lejos a escuchar a Jesús. Es, pues, muy probable que este discurso fundamental fuera referido en la primitiva catequesis oral de manera mucho más amplia de como hoy lo poseemos y que, mientras Marcos prescindía de él casi totalmente, los otros dos sinópticos reprodujeran sólo aquellas de sus partes que mejor respondían a sus propios objetivos. Además, posteriormente, pudo muy bien Jesús, al presentársele oportunidad, volver sobre algunos puntos de su exposición programática, quizá repitiendo las mismas sentencias y empleando las mismas comparaciones, como han hecho siempre los maestros de todas las edades y de cualquier materia.

En resumen, la recensión según Mateo parece la más cercana a la forma que el Sermón tenía en la primitiva catequesis, y por tanto es la más idónea para ser elegida como base.

⁽¹⁾ Este criterio es aceptado hoy comúnmente por los eruditos, pero no es un descubrimiento de la critica contemporánea. Basta leer este pasaje: Ego iam monui non esse anxie quærendam in Evangelistis sententiarum connexionem, quia res non co ordine scribere voluerunt, quo factæ a Christo vel dictæ sant. Quod precipie in eius concionibus observatur, in quibus nec omnia quæ dixit, nec eo quo dixit ordine recensent, contenti præcipua eius doctrinæ capita commemorare. Así escribia Juan Maldonado (in Maith., vit. 1) en el siglo xvi, cuanto no sólo no había nacido la «crítica», sino que los primeros profestantes ortodoxos introduccian el más rígido literalismo.

318. Empleando una terminología musical, el Sermón de la Montaña puede compararse a una majestuosa sinfonía que desde los primeros compases, sin preparación inicial y con el empleo simultáneo de todos los instrumentos, enunciara con precisión nitidísima sus temas fundamentales, que son los temas más inesperados e inauditos de este mundo, totalmente distintos de cualquier otro tema nunca formulado por ninguna orquesta, y sin embargo presentados como si fuesen los temas más espontáneos y naturales para un oído bien cultivado. Y, en realidad, hasta el Sermón de la Montaña todas las orquestas de los hijos del hombre, aun entre variaciones de otro género, habían anunciado, al unísono, que la bienaventuranza consiste para el hombre en la dicha, que la saciedad es producida por saturación, que el placer es el efecto de la satisfacción y el honor consecuencia de la estima. Por el contrario, y desde los primeros compases de su obertura, el Sermón anuncia que la bienaventuranza consiste para el hombre en la infelicidad, la saciedad en el hambre, el placer en la insatisfacción, el honor en la desestima, todo, empero, con miras al premio futuro. El ovente de la sinfonía queda consternado ante la enunciación de semejantes temas, pero la orquesta prosigue, imperturbable, volviendo sobre cada singular enunciado, escogiéndolos uno a uno, remachándolos, bordando variaciones en torno a ellos. Recoge luego en el sonido del metal otros temas tímidamente insinuados por la cuerda, los corrige, los transforma, los sublima lanzándolos sobre altísimas cumbres, sumerge en un fragor de tonos algunas viejas resonancias de lejanas orquestas, excluyéndolas de su cuadro sinfónico, y funde luego el todo en una oleada sonora que, subiendo por encima de la humanidad real v del mundo material, alcanza y se vuelca sobre una humanidad va no humana v sobre un mundo inmaterial v divino.

Los antiguos estoicos habían llamado paradoja al enunciado que iba contra la opinión (παρά-ἐεξεν) común. En este sentido, el Sermón de la Montaña es la más amplia y radical paradoja que se haya enunciado jamás. Nunca se pronunció sobre la tierra discurso más desconcertante, o, mejor dicho, más cubversivo que éste. Lo que antes todos llamaban blanco es llamado aquí, no gris u obscuro, sino francamente negro, mientras lo negro es precisamente llamado blanco. El antiguo bien es aquí situado en la categoría del mal y el antiguo mal en la del bien. Donde antes se sublimaba la cumbre se sitúa ahora la base y donde se ahondaba la base se coloca ahora la cumbre. Comparadas con la revolución que se contiene en el Sermón de la Montaña, las máximas revoluciones operadas por el hombre sobre la tierra parecen batallas ficticias de niños en cotejo con la de Cannas o la de Gaugamela.

Y esta subversión es presentada, no como consecuencia de largas investigaciones intelectuales, sino con un tono resueltamente imperativo que se apoya sólo en la autoridad del orador. «Esto es así porque os lo digo yo. Jesús.» «Otros os han dicho blanco, pero yo, Jesús, os digo negro.»

«Os ha sido prescrita la suma de cincuenta, pero ésta está bien sólo en parte; y yo, Jesús, os prescribo la suma total de ciento.»

319. ¿Y cuáles son las sanciones de esta nueva ordenación? No existen sanciones humanas, sino sólo divinas; no sanciones terrenas, sino sólo ultraterrenas.

Los pobres son bienaventurados porque de ellos es el reino de los cielos, mas no un reino de la tierra; los que sufren son bienaventurados. porque serán consolados, pero en un lejano futuro no precisado; los puros de corazón son bienaventurados porque verán a Dios, pero no porque su pureza sea estimada ni elogiada por los hombres; y en general todos los afligidos por su amor a la justicia son bienaventurados, pero nuevamente porque de ellos es el reino de los cielos y no porque les espere una amplia recompensa en la tierra. Así que la nueva ordenación promulgada por lesús tiene una base jurídica regular sólo para los que acepten y esperen el reino de los cielos. En cambio, un Nicodemo cualquiera que, nacido de la carne y viendo solamente materia, no acepte ni espere un reino de los cielos, encontrará que el ordenamiento de Jesús carece de base y es, más que una paradoja, un franco absurdo; pero precisamente la razón de esta repulsa había sido prevista v explicada por Jesús cuando en su coloquio con Nicodemo le advirtiera que ninguno que no haya nacido de lo alto puede ver el reino de Dios, porque lo nacido de la carne es carne y lo nacido del Espíritu es espíritu (§ 288).

En fin, el Sermón de la Montaña no prescinde de la realidad histórica, sino que en muchos y esenciales puntos se enlaza con hechos reales del judaísmo pasado y contemporáneo. La ley mosaica no es abolida, sino integrada y perfeccionada; es conservada, pero como un piso bajo sobre el que se sobrepone un piso superior. Las costumbres y hasta las elucubraciones casuísticas de los escribas y fariseos son tenidas presentes, pero consideradas como un cadáver en el que es preciso infundir un alma. En todo se busca la moralidad del espíritu mucho más que la materialidad de la acción. Ni siquiera se elude la cuestión financiera y económica, pero aun ésta se encuadra en un acto de fe, en una visión de la providencia de Dios. Sobre todo, en fin, predomina el amor en sus dos ramificaciones hacia Dios y hacia los hombres. Dios no es un monarca despótico que envíe desde lejos sus órdenes a la Humanidad y espere sus tributos, sino el padre de toda la familia humana, que conoce cuándo sus hijos tienen hambre y quiere ser honrado por ellos con la petición insistente del pan. Todos los hombres, como igualmente hijos todos de este padre sobrehumano, son hermanos, tienen la misma sangre espiritual, son otros tantos «yo» ante los que debe desaparecer el «yo» individual. Tanta es la importancia de este amor de los hombres, que hasta el amor de Dios no puede ser verdadero y legítimo si no va acompañado del amor de los hombres. Quien vaya a hacer una ofrenda ante el altar con sincera disposición de ánimo y recuerde en aquel momento que otro hombre ha recibido de

él una injusticia, debe primero ir a reparar la injusticia y luego volver a hacer la oferta, ya que Dios cede de buen grado la precedencia cronológica a los hombres, esperando con calma, y, en cambio, no agradecería la ofrenda hecha en su honor por quien sintiese un remordimiento de conciencia respecto a uno de sus hermanos.

320. El Sermón de la Montaña se desarrolla conforme a un esquema bastante claro, sobre todo en la recensión según Mateo; pero este evangelista, aunque «ordenador» por excelencia (§ 114), no debe haber creado aquí la ordenación, sino más bien la halló ya en la catequesis primitiva, aun cuando alguna vez haya podido introducir pequeñas modificaciones.

El prólogo, que entra en seguida in medias res de la manera más resuelta, está representado por las bienaventuranzas (5, 3-12). Lo mismo sucede en Lucas (6, 20-26), si bien con divergencias. En Mateo la bendición Bienaventurados... se repite nueve veces, pero las bienaventuranzas en substancia son sólo ocho, va que la última constituye casi una repetición de la penúltima y una especie de resumen de todas las precedentes. En Lucas la bendición sólo se repite cuatro veces, pero en seguida se añaden cuatro maldiciones: ¡Ay de vosotros...! dirigidas a los contrarios de los bendecidos antes. Esta forma literaria con la que se comenzaba afirmando una idea y a continuación se negaba la opuesta, se halla usadísima en la poesía bíblica (paralelismo antitético) (1), pero más importante aún es notar que precisamente en antiguas promulgaciones de la Ley mosaica se había seguido la misma alternativa de bendiciones y maldiciones (Deuteronomio, 11, 26-28; 27, 12-13; 28, 2 sigs. y 15 sigs.; Josué, 8, 33-34). Y puesto que el Sermón de la Montaña quiere ser indudablemente, tanto por el contenido como por el escenario, la antítesis mesiánica a la Ley mosaica (§ 322), es muy probable que su prólogo en la primitiva catéquesis consistiese en una lista de bienaventuranzas seguidas o alternadas con otras tantas maldiciones. Mateo extrajo de este complejo sólo ocho bienaventuranzas, v Lucas sólo cuatro, pero reforzadas por cuatro maldiciones.

⁽¹⁾ Entre los muchos ejemplos que cabría aducir, he aquí algunos de los más semejantes a nuestro caso:

[¡]Maldito Canaán!

Ficlavo de los esclavos
sea para sus hermanos.

Bendice, ¡oh, Yahvé!,
las tiendas de Sem
y sea Canaán su esclavo.

(GÉMESIS, 9, 25-26.)

[¡]Maldecid a Meroz!, dijo el ángel de Yahvé; "Maldecid, maldecid sus habitantes!... Bendita sea entre las mujeres Jael, mujer de Heber el Qenita: bendita sea entre las mujeres de la tienda. ([UECES, 5, 23:24.)

321. Haciendo un paralelo de las dos recensiones, se obtiene esta sinopsis, que nos acerca más al esquema de la primitiva catequesis:

(MATEO, 5)

- Bienaventurados los pobres en espiritu, porque de ellos es el reino de los cielos.
- 'Bienaventurados los que sufren, porque ellos serán consolados.
- Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra.
- Bienaventurados los que han hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos.
- Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.
- * Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.
- Bienaventurados los pacíficos, porque hijos de Dios serán llamados.
 Bienaventurados los que sufren per-
- secución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados sois cuando os insultan y persiguen y dicen todo mal

sultan y persiguen y dicen todo mal contra vosotros mintiendo a causa de mi.

² Gozad y regocijaos, porque mucha es vuestra recompensa en los cielos. Así en verdad persiguieron a los profetas anteriores a vosotros (1).

(LUCAS, 6)

- ⁽²⁶⁾ Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios.)
- ²⁴ ¡Ay de vosotros, ricos, porque poseéis vuestra consolación!
- (21) Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis.)
- 250 ¡Ay de los que ahora reis, porque os afligireis y llorareis!
- (21a Bienaventurados los ahora hambrientos, porque seréis saciados.)
- ^{25a} ¡Ay de vosotros, los saciados ahora, porque estaréis hambrientos!

(22 Bienaventurados sois cuando os odien los hombres y cuando os excomulguen e insulten y proscriban vuestro nombre como perverso a causa del Hijo del hombre.

23 Alegraos en ese día y regocijaos, porque he aquí que mucha es vuestra recompensa en el cielo. Porque lo mismo hacían los padres de ellos a los profetas.)

26 ¡Ay cuando digan bien de vosotros todos los hombres! Porque lo mismo hacian con los falsos profetas

los padres de ellos.

Maldito el hombre que confía en el hombre y pone carne como brazo suyo... Será tamarisco en la estepa y no verá llegar un bien... Bendito el hombre que confía en Yahvé y es Yahvé su confíanza. Será cual árbol plantado junto a las aguas que hacia el cauce extiende sus raíces... (Jeremías, 17, 5-8.)

(1) Reunamos en nota algunos comentarios sobre ambas recensiones. Los pobres son os designados por el hebreo 'ānijjīm, es decir, los «miserables», los «menesterosos», ora por alta de bienes, ora por genérica condición social. Lucas no guarda la precisión de Mateo:

Este asombroso prólogo ha presentado hasta aquí el espíritu genérico del programa de Jesús, es decir, de la Ley mesiánica. Concluye, luego, anunciando que este espíritu será como una sal que preservará de la corrupción al mundo entero y como una luz que iluminará toda la tierra (Mateo, 5, 13-16; en otro contexto Lucas, 14, 34-35 y 8, 16; 11, 33). Pero inmediatamente después de esta mirada al futuro, el Sermón se vuelve al pasado y afronta la cuestión de las relaciones entre futuro y pasado respecto a la Ley hebrea, procediendo según el esquema que vamos a reseñar.

322. Jesús no es un demoledor de la Ley, sino un renovador que en parte suprime y en parte conserva perfeccionando (Mateo, 5, 17-20). La Ley mesiánica perfecciona la mosaica en los preceptos de la concordia, de la castidad, del matrimonio, del juramento, de la venganza y de la caridad (íd., 21-48). Supera en gran manera las costumbres de los fariseos respecto a la limosna, a la oración y al ayuno (6, 1-18). Es, para quien la recibe, el único y verdadero tesoro y libra de todas las demás preocupaciones (íd., 19-34). Exige una caridad más perfecta y una oración más insistente (7, 1-12). Es una puerta angosta, pero libra de los falsos profetas y lleva a cumplir buenas obras (íd., 13-23). En conclusión, la nueva ley es una casa construída sobre la roca viva, y resistirá, por lo tanto, a los huracanes (íd., 24-27).

Ya de este rápido sumario resulta evidente que el Sermón de la Montaña tiene, entre otros objetos, el de presentarse como un contraste no destructivo, sino perfectivo, de la Ley de Moisés. Y este objeto lo confirma también el escenario material. Así como la Ley antigua había sido promulgada en el monte Sinaí por Moisés, asistido de los ancianos de la nación y en presencia del pueblo, así la nueva ley es promulgada en la montaña de Galilea por el Mesías Jesús, asistido de los doce apóstoles y en presencia de las turbas. Cierto que de esta correspondencia de escenario se ha extraído recientemente la conclusión de que todo es ficticio, que la escenificación fué ideal y el Sermón nunca pronunciado; pero si la conclusión es arbitraria, no por ello las premisas son falsas. El escenario concuerda precisamente porque se busca adrede mostrar una conexión

⁽pobres) en espíritu (§ 145), por la cual la bienaventuranza queda reservada a los pobres que acepten esta su condición y estén conformados en su espíritu, mientras los pobres a la fuerza v contra deseo no son pobres en espíritu. En vez del más genérico los que sufren (πευθοῦντες) de Mateo, Lucas emplea el más específico los que lloran (κλαίοντες) (v. Isaías, 61, 2). Los mansos (πραεῖς) no son los dulces de carácter, sino los ínfimos de la sociedad, los tenuiores de los romanos, los «desarrapados», abyectos y humillados. Toda la expresión está tomada del Salmo 37, 11 (hebr.), donde se dice que estos mansos (hebr. 'ānāuīm, casi sinónimo del precedente 'āntifīm; Vulgata mansueti) posecrán la tierra. Los limpios de corazón son, no sólo los castos de pensamiento y afecto, sino más generalmente los exentos de mácula espíritual, los inotentes ante Dios. La frase depende del Salmo 24, 4 (hebr.), donde se dice que el puro de corazón (bar-lebab) puede presentarse en el santuario de Yahvé. Los pacíficos (εἰρηνοποιοί) no lo son sólo en el sentido pasivo, es decir, los que gozan de la paz, sino también en el activo, es decir, que producen y aportan la paz. Las bienaventuranzas octava y novena de Mateo (vers. 10-11) se refieren al mismo tema v con las dos en común se relaciona la sanción del versículo 12.

incluso material entre la antigua y la nueva Ley, como poco antes se buscara una conexión numérica entre los doce apóstoles y las doce tribus de Israel (§ 311), como también con la alternativa de bendiciones y maldiciones se quiso probablemente seguir el método de otras antiguas promulgaciones de la Ley de Moisés (§ 320).

El Sermón de la Montaña tiene un estilo popular y una fraseología oriental. Faltan sutilezas y abstracciones, abundan en cambio los casos prácticos e inmediatos que el pueblo ha preferido siempre y de los que sabe bien sacar normas generales; numerosas son también las hipérboles orientales, que los oyentes sabían interpretar en el justo valor pero sin las cuales habrían encontrado literariamente insípido el discurso. Para un oriental daban sabor al discurso frases como las que decían: Si tu mano derecha te escandaliza, córtala y arrója(la) de ti, o bien: Si alguien te abofetea la mejilla derecha, vuélvele también la otra. Sin embargo, los primeros seguidores de Jesús no se cortaron nunca la mano derecha ni ofrecieron la mejilla izquierda, por la sencilla razón de que comprendían el estilo en que se hablaba en sus países y sobre todo porque tenían buen sentido. Cuando, en cambio, se infiltró la idolatría del literalismo v el fanatismo substituyó al buen sentido, entonces surgieron los casos de Orígenes en la antigüedad y de León Tolstoi en nuestros tiempos. Pero, a diferencia del alegorizante alejandrino, convertido de improviso en literalista, y del soñador ruso, que siguió siendo un sensual en sus utopías místicas, y predicó agresivamente la mansedumbre, Francisco de Asís aparecerá siempre como el más perfecto intérprete del Sermón de la Montaña, intérprete tan perspicaz en el reconocimiento de su espíritu como entusiasta en practicarlo.

323. He aquí el resto del Sermón.

(MATEO, cap. 5.) 13 Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se torna insípida, ¿con qué se salará? De nada sirve más que para ser arrojada fuera y ser pisoteada por los hombres (1).

¹⁴ Vosotros sois la luz del mundo; no puede estar escondida una ciudad situada sobre un monte, ¹⁵ ni encienden una lámpara y la ponen bajo el moyo, sino sobre el lampadaria, e ilumina a todos los de la casa. ¹⁶ Así resplandezca vuestra luz ante los hombres para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos (2).

⁽¹⁾ La sal de la tierra no significa sal extraída de la tierra, sino sal que ha de preservar de corrupción la tierra, es decir, el género humano, como preserva materialmente las carnes sacrificadas. La sal era especialmente esparcida sobre los sacrificios ofrendados al Templo (Levitico, 2, 13). Cuando se desvanecía la fuerza de tal sal, por mojarse o ensuciarse, no quedaba más que arrojarla de casa, esto es, tirarla a la vía pública, donde son lanzadas todas las basuras de las casas de Palestina.

⁽²⁾ La luz del mundo tiene sentido análogo a la precedente sal de la tierra. La ciudad emplazada sobre un monte se opina por varios que es la de Safed, población muy visible

- ¹⁷ No creáis que vine a abolir la Ley o los profetas: no vengo a abolir, sino a cumplir. ¹⁸ Porque en verdad os digo que mientras no pasen el cielo y la tierra no pasará una jota ni una tilde de la Ley hasta que todo suceda. ¹⁹ Quien, pues, infringiere uno solo de estos mínimos mandamientos y enseñare así a los hombres, mínimo será llamado en el reino de los cielos. Mas quien (los) haya practicado y enseñado, este grande será llamado en el reino de los cielos. ²⁰ Porque os digo que si no abundare vuestra justicia más que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos (1).
- 324. ²¹ Oisteis que fué dicho a los antiguos: «No matarás»; y quien haya matado será sometido a juicio. ²² Pero yo os digo que quien se encolerice contra su hermano será sometido a juicio. Y quien haya dicho «Raká» a su hermano será sometido al Sanhedrín. Y quien haya dicho «Necio» será sometido a la Gehenna del fuego. ²³ Si, pues, presentas tu don al altar y allí te acuerdas de que tu hermano tiene alguna cosa contra ti, ²⁴ deja allí tu don ante el altar y vete primero, reconciliate con tu hermano y luego ven a presentar tu don (2).
- ²⁵ Ponte de acuerdo cuanto antes con tu adversario, mientras aun estás con el por el camino, no sea que el adversario te entregue al juez, y el juez al alguacil y seas puesto en la prisión. ²⁶ Porque en verdad te digo que no saldrás de allí hasta que hayas pagado el último cuadrante (3).

desde las orillas del lago por hallarse a una altura de 838 metros; pero ésta es mera conjetura, va que cualquier ciudad o pueblo sitos en alto pueden corresponder a las mismas palabras. El moyo era el moditus romano, medida para áridos, de unos 9 litros y que, vuelto. hubiese podido muy bien conservar, encendida, una lámpara usual de barro cocido, de pequeñas dimensiones.

⁽¹⁾ Abolir (παταλῦσαι. «desatar arrojando») va en oposición a cumplir (πληρῶσαι), que en parte deroga, en parte conserva y en parte añade perfeccionando el todo. La Ley y los Profetas, las dos primeras y más importantes de las tres secciones en que estaban divididas las sagradas Escrituras hebreas, designan, en la práctica, toda la Biblia. La letra jota es griega y fué. sin duda, introducida por el traductor griego de Mateo (§ 120), pero el original aramaico no podía tener más que jod, que es la letra más pequeña del alfabeto hebraico cuadrado (ya entonces en uso). La titlæ (κεραία, «cuernecillo») es una de las pequeñas prolongaciones de línea por las que una letra hebrea se distingue de otra muy semejante. Aqui los varios signos materiales representan el respectivo precepto y no tanto su letra como su espíritu. En esto precisamente consistía el cumplir enunciado por Jesús y su divergencia de los escribas y fariseos.

⁽²⁾ El juicio (o sea «tribunal») del vers. 22 es el mismo del 21, esto es, el tribunal judío local (§ 61), y para ser sometido a este tribunal bastaría desde entonces en adelante un simple movimiento de ira, lo cual es ya una predisposición al homicidio. Rahá es el arameo rēqā, «vacio», y en nuestro caso «(cabeza) vacia», insulto que (desde entonces) debía ser sometido al tribunal supremo del Sanhedrín (§ 59). Necio es dicho en sentido moral y religioso, como «impío» o «ateo», y tal insulto implicaría ser arrojado a la Gehenna, a saber. el Valle de Hinnon (Gēhinnom), inmediato a Jerusalem, hacia el sur, y en donde, por servir de punto de descarga de las inmundicias de la ciudad, había siempre encendidas, a efectos higiénicos. grandes hogueras, simbolizando por ello el lugar de los tormentos de ultratumba (§ 79 y sigs.).

⁽³⁾ El adversario es el acusador que presenta demanda judicial por indemnización de daños. Cuadrante es la pequeña moneda romana que representaba la cuarta parte del «as» v valía menos que nuestros dos céntimos.

- 325. ²⁷ Oísteis que fué dicho: «No cometerás adulterio». ²⁸ Empero yo os digo que quien mira a una mujer para desear(la), ya comete adulterio con ella en su corazón. ²⁰ Si tu ojo derecho te escandaliza, arráncalo y arrója(lo) de ti. Porque mejor es para ti que perezca uno de tus miembros que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la Gehenna. ²⁰ Y si tu mano derecha te escandaliza, córtala y arrója(la) de ti. Porque mejor es para ti que perezca uno de tus miembros que no que el cuerpo entero vaya a la Gehenna (1).
- ³¹ Fué dicho: «Quien despida a su mujer, déle el (documento de) repudio». ³² Empero yo os digo que quien despide a su mujer, excepto caso de fornicación, hace que ella se torne adúltera, y quien desposa a una (mujer) repudiada comete adulterio (2).
- 326. ³³ De nuevo, oísteis que fué dicho a los antiguos: «No perjurarás, sino que mantendrás tus juramentos ante el Señor». ³⁴ Mas yo os digo que no juréis nunca, ni por el cielo, porque es trono de Dios, ³⁵ ni por la tierra, porque es escabel de sus pies, ni por Jerusalem, porque es ciudad del gran rey; ³⁶ ni aun por tu cabeza jurarás, porque no puedes volver blanco o negro un solo cabello. ³⁷ Sea vuestro discurso «Si» (si es) si, «No» (si es) no: aquello que sobrepase de estas (palabras) es del maligno (3).
- 327. 38 Oísteis que fué dicho: «Ojo por ojo y diente por diente». 39 Mas yo os digo que no resistáis al maligno, sino que si alguien te golpea la mejilla derecha le vuelvas también la otra. 40 Y a quien quiera citarte en juicio para tomarte la túnica, déjale también el manto. 41 Y con quien te requiera (que le acompañes) una milla, anda dos. 43 A quien te pida, da, y de quien quiera tomar préstamo de ti no te apartes (4).

⁽¹⁾ Lo mismo que en el vers. 22 el impulso de ira es considerado como predisposición al homicidio, en el 28 la mirada impúdica es considerada como un adulterio, aunque inmaterial. También en los escritos rabínicos se encuentran numerosos pasajes análogos al versículo 28, pero a menudo son tardíos y pueden haberse resentido de la influencia cristitua. Por ejemplo, en Kalla, 1, se dice: Quien mira a una mujer con intención (impúdica), es coma quien ha tenido relación con ella. Siguen frases bastante crudas. Otros textos en Strack y Billerbeck, op. cit., vol. 1, pág. 299 y sigs.

⁽²⁾ Al principio de este párrafo, la fórmula usual Oisteis que fué dicho a los antiguos, queda muy abreviada; pero todo el tema vuelve en 19, 9 (§ 479 y sigs.) y allí probablemente está su contexto histórico.

⁽³⁾ Los judíos contemporáneos de Jesús hacían gran abuso del juramento. Por reacción, los esenios prohibían todo juramento (§ 44). Jesús, sin ser esenio, se acerca a su punto de vista. El final del maligno (ἐκ τοῦ ποιγροῦ) puede ser tanto neutro («malignidad» o «mal»), como del género masculino («Maligno», el demonio personificado). La diferencia práctica es minima.

⁽⁴⁾ Ojo por ojo, etc., era la ley del Talión (Levitico, 24. 10-20) común a todo Oriente (Coduc de Hammurabi, etc.) y tambien a la Roma primitiva (Ley de las doce tablas, de que provino el nombre talio). Tal ley podía reducirse a un principio de justicia, pero no de auidad. El verbo requisar o requerir (hypopoirea) se referia a ciertas costumbres de Persia.

⁴⁸ Oísteis que fué dicho: «Amarás a tu prójimo» y odiarás a tu enemigo. ⁴⁴ Empero yo os digo, amad a vuestros enemigos y orad por vuestros perseguidores, ⁴⁵ para que sedis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, porque hace salir su sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos. ⁴⁶ Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿Acaso no hacen lo mismo también los publicanos? ⁴⁷ Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen lo mismo también los paganos? ⁴⁸ Sed, pues, vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto (1).

de donde provenía. Los antiguos persas tenían correos o emisarios de oficio para hacer envios en su inmenso imperio y a veces requisaban a tal objeto hombres y animales. El portador era el ángaros, y el requerir o requisar con semejante fin era angariar (v. Herodoto, VIII, 98). Con esto, el sentido de la frase queda claro (un caso práctico se halla en el § 604).

(1) El precepto Amarás a tu prójimo está formulado en el Levítico, 19, 18, mientras el Odiaras a tu enemigo no se halla en pasaje alguno del Antiguo Testamento. Por el contrario, en el Exodo, 29, 5, se prescriben a los israelitas ciertos actos de asistencia al propio enemigo. Estas precripciones, sin embargo, se referían sólo a actos con el «prójimo» (hebr. rea), o sea hacia el israelita, y a lo sumo podían ser extendidos al «forastero» (ger) que moraba en tierra israelita y se había, digámoslo así, asociado a Israel (Levítico, 19, 33-34; Deuter., 10, 19); pero en tal categoría no entraban los gojim, los no israelitas, que por lo tanto no eran «projimo». Para estos, el Antiguo Testamento, si no formulaba un precepto expreso de odio había sin embargo ordenado aquella guerra de exterminio religioso (herem) de la que muy fácilmente se deducía el precepto general del odio (Exodo, 17, 14-16; Números, 25, 17 8; Deuter, 7, 16; 23, 3-6; 25, 17-19). Y, en efecto, se extraía por el judaísmo de los tiempos de Jesús, que normalmente trataba de gojim a los griegos y romanos. Además, la misma norma también había sido aplicada antes, no sólo a los no israelitas, sino también a los israelitas de quienes se habían recibido injusticias. A éstos, en vez del precepto Amards a tu projimo, se les aplicaba la gran ley del Talion. Se encuentran, efectivamente, en el Antiguo Testamento sentimientos de este género expresados por un israelita, respecto a un su «profimo», sobre el que invoca el justo castigo de Dios:

> Pon (;oh, Dios!) para regirle un implo y un adversario esté a su diestra. Llamado que sea a juicio, salga condenado y su súplica sea reputada culpa. Acortense sus días y su oficio lo tome otro. Oueden huértanos sus hijos y su mujer viuda. Vayan sus hijos, vagabundos, a mendigar v sean arrojados de sus ruinas. Amontone el usurero todo lo que posee y extranjeros saqueen (lo ganado con) su fatiga. No haya nadie que le tenga misericordia, ni haya piadoso para sus huerfanos. Sea su posteridad destruída, en una generación se borre su nombre... Amó la maldición, y ésta le cubra; no quiso la hendición, y esté lejos de ella. Vistase de maldición como con su traje, penetre en él como agua, como aceite en sus huesos; sea para él como manto en que se envuelva, y como cinturón con que siempre se ciña... (Salmo 100, hebr.; comp. c. Hechos, 1 20.)

Invectivas tan violentas apenas se hallan, entre los paganos, en Arquíloco y en su imitador Horacio en sus conocidos poemas imprecatorios.

328. Cap. 6. Cuidad, pues, de no hacer vuestra justicia en presencia de los hombres para ser mirados de ellos, si no, no tendréis recompensa ante vuestro Padre que está en los cielos. Cuando, pues, hagas limos na no toques la trompeta ante ti, como hacen los hipócritas en la sinagogas y en las calles a fin de ser glorificados por los hombres. En verdad os digo, recibieron su recompensa. Tú, en cambio, cuando hagas limosna, (procura que) no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha, a fin de que tu limosna sea en secreto, y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará (1).

⁵ Y cuando oréis no seréis como los hipócritas, que gustan de estar en pie orando en las sinagogas y en los ángulos de las plazas a fin de que les vean los hombres. En verdad os digo, recibieron su recompensa. ⁶ Tú, en cambio, cuando ores, entra en tu estancia y, cerrada tu puerta con llave, ora a tu Padre en secreto, y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará (2).

329. ⁷ Y al orar no chachareéis como los paganos: creen, en efecto, que por mucho hablar serán escuchados. ⁸ No os parezcáis, pues, a ellos, porque vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes que se lo pidáis. ⁸ Orad, pues, así:

(LUCAS, 11. 2-4)

Padre nuestro que (estás) en los ciesantificado sea tu nombre, [los,

10 venga tu reino,
hágase tu voluntad
como en el cielo, (así) también en la

11 Nuestro pan necesario [tierra.
dánosle hoy
12 y perdónanos nuestras deudas

12 y perdónanos nuestras deudas como también nosotros perdonamos a nuestros deudores,

nas libranos del maligno.

Padre, santificado sea tu nombre, venga tu reino.

Nuestro pan necesario danos cada dia, y perdónanos nuestros pecados, como nosotros también perdonamos a todo el que nos debe, y no nos induzcas a tentación.

(a) Los judios oraban habitualmente en pie; pero aquí la expresión ester en pie tiene prácticamente el sentido de «estar bien a la vista», como se demuestra por el siguiente que los

⁽¹⁾ La justicia del versículo i refiérese al hebreo sêdâqâh, que significa «justicia», pero, en tiempos de Jesús, también indicaba «limosna», que era obra peculiar del «justo». Sin embargo, en este pasaje tiene un sentido más amplio y se refiere genéricamente a la «obra buena», mientras la limosna es mencionada específicamente en el siguiente versículo. El uso de tocar la trompeta cuando se distribuían limosnas en las sinagogas o en otros sitios, no es atestiguado nunca en los escritos antiguos, y por tanto debe considerarse la expresión como metafórica para designar la gran publicidad que se daba a la distribución. La frase recibieron (ἀπέχουστυ) está aclarada por el uso que de ella se ha encontrado en los papiros griegos. El verbo significaba «dejar recibo» al comprador que había pagado, y el substantivo detivado (ἀποχή) designaba el testimonio escrito de que el precio había sido desembolsado y el vendedor «estaba en posesión» del mismo; tal es la condición del hipócrita que hace limosna por vanagloria.

- ¹⁴ Porque, si perdonáis a los hombres sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro padre celestial. ¹⁵ Empero, si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras faltas (1).
- 330. 16 Y cuando ayunéis no os volváis, como los hipócritas, malhumorados. Porque ellos desfiguran su rostro para parecer ayunantes a los hombres; en verdad os digo, recibieron su recompensa. 17 Tú, por el contrario, cuando ayunes, úngete la cabeza y lávate el rostro, 18 para que no parezcas ayunando a los hombres, sino a tu Padre (que está) en lo secreto, y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará (2).
- 1º No atesoréis para vosotros tesoros sobre la tierra, donde gusano y polilla destruye y donde ladrones horadan y roban. 2º Atesorad tesoros en el cielo, donde ni gusano ni polilla destruye y donde ladrones no horadan ni roban. 2º Porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón (3).
- ²² La lámpara del cuerpo es el ojo. Por tanto, si tu ojo fuere puro, todo tu cuerpo será luminoso; ²³ y si tu ojo fuere malo (enfermo), todo tu cuerpo será tenebroso. Si, pues, la luz (que está) en ti es tiniebla, la tiniebla ¿cuánta (será)? (4).

vean los hombres, lo cual era el verdadero objeto de esta exhibición. La estancia era algún camarin secreto o cuarto apartado de la casa, ya que las de la gente común consistían en un solo aposento (§ 243). Cuanto más apartado y secreto era el lugar, tanto más idóneo era para la oración, según Jesús.

⁽¹⁾ La voz verbal que traducimos por chacharear es, en griego, βατταλογήσητε, expresión extremamente rara y diversamente explicada. Según unos, deriva del arameo battal(tā), «vacuidad», «vanidad», y significaría «hablar de cosas vanas». Según otros deriva del nombre de Battos, samoso tartamudo, y significaría «balbucir», «tartamudear». No hay gran diferencia entre los dos sentidos, pero, no obstante, el primero parece más recomendable por el siguiente mucho hablar. La verbosidad de los paganos en las plegarias es atestiguada por muchos pasajes de escritores antiguos: baste recordar el de Terencio (Heauton., 879 y sigs.): Ohe, desiste, inquam, deos uxor gratulando obtundere... nisi illos ex tuo ingenio iudicas ut nil credas intellegere, nisi idem dictum sit centiens. En la oración del Padre Nuestro damos, al lado de la recensión de Mateo, la de Lucas, para hacer resaltar sus notables divergencias. Lucas parece haber conservado mejor la circunstancia histórica de esta oración, si no su recensión (§ 442). Discutidísimo es el sentido del adjetivo necesario añadido a nuestro pan. En griego es en our covo, que la Vulgata traduce supersubstantialem en la recensión de Mateo y quotidianum en la de Lucas. Ya en su época, Origenes (De oration., 27, 7) afirmaba que el adjetivo no era usado por los griegos, ni doctos ni plebeyos. No obstante, más tarde se han encontrado unos pocos ejemplos en textos populares. De las muchas explicaciones etimológicas propuestas recientemente, la más probable parece ser la de (¿πίτουσία) sobre existencia, esto es, indispensable a la existencia, en resumen, «necesario».

⁽²⁾ Respecto a la práctica del ayuno entre los fariseos, véase § 77. A la ostentación que empleaban. Jesús contrapene una reserva expresa, sin por ello reprobar el ayuno en sí.

⁽³⁾ la sanción ultraterrer a que es base de todo el Sermón de la Montaña (§ 319) aparece más evidente aquí, en que se trata del bien más tangible para los hombres, que es el de las riquezas, pero esto es sólo aparente, ya que la misma sanción ultraterrena es igualmente indispensable en lo precedente

⁽⁴⁾ También este mismo pasaje de los versículos 22 y 23 es referido por Lucas en otra circunstancia histórica (1) 34 36), y mucho más oportunamente. Aquí, en cambio, el pasaje no se relaciona con lo que le antecede ni con lo que le sigue, sino que lo que sigue se enlaza mejor saltando ese párrafo, con lo que precede.

- 331. 24 Nadie puede servir a dos señores. Porque o a uno odiara y amará al otro, o a uno se adherirá y al otro despreciará. No podéis servir a Dios y a Mammona. 25 Por esto os digo: no os afanéis por vuestra vida, respecto a lo que comeréis o beberéis, ni por vuestro cuerpo respecto a lo que vestiréis. ¿No es el alma más que la nutrición y el cue po que el vestido? 26 Mirad las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni reunen en graneros, y vuestro Padre celeste las nutre. ¡No valéis vosotros más que ellas? 27 ¿Quién de vosotros, afanándose, puede añadir a su edad un solo codo? 28 Y respecto al vestido, ¿por qué os afanáis? Considerad los lírios del campo cómo crecen: no trabajan ni hilan. 29 Y os digo que ni aun Salomón en toda su gloria estuvo vestido como uno de ellos. 30 Pues si a la hierba del campo, que hoy existe y mañana se arroja al horno, Dios la viste así, ino (os vestirá) mucho más a vosotros, (joh!) escasos de fe? 31 No os afanéis, pues, diciendo: «¿Qué comeremos?», o «¿Qué beberemos?», o «¿De qué nos vestiremos?». 32 Porque todas estas cosas buscan los paganos; sabe, en efecto, vuestro Padre celestial que necesitáis todas estas cosas. 33 Buscad primero el reino y su justicia y todas estas cosas se os darán por añadidura. 34 No os afanéis, pues, por el mañana, que el mañana se afanará por sí mismo. Basta a (cada) dia su afan (1).
- 332. Cap. 7. ¹No juzguéis para que no seáis juzgados: ² porque con el juicio con que juzguéis seréis juzgados y con la medida con que middis se medirá para vosotros. ³ ¿Y por qué ves la paja que (hay) en el ojo de tu hermano mientras en la viga que (hay) en tu ojo no reparas? ¹ O bien, ¿cómo dirás a tu hermano: «Permite que saque la paja de tu ojo», mientras he aquí (está) la viga en el tuyo? ⁵ Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo y luego mirarás de sacar la paja del ojo de tu hermano (2).
 - 6 No déis lo santo a los perros, ni arrojéis vuestras perlas delante de

⁽¹⁾ En el vers. 24, Mammona es voz hebrea y aramea (matmon, māmōnā, transcrita en griego μαμμωνᾶς y μαμωνᾶς), y aunque se discuta sobre la derivación de la forma aramaica, el significado genérico era, sin duda, el de «riqueza» (incluso entre los cartagineses, según San Agustín, lucrum Punice mammon dicitur). Aquí es la Riqueza personificada y contrapuesta a Dios, sin que por ello sea necesario suponer (como algunos fantasiosos modernos han hecho que existiese una divinidad pagana llamada Mammona. En el versiculo 27, edad es ἢλικία (véase § 260, primera nota); pero aquí no puede significar estatura, porque añadir a su estatura un codo no es cosa mínima, como, no obstante, se dice en el paralelo (Lucas, 12, 26). Parecería, en cambio, cosa mínima prolongar la longitud de la propia vida, es decir, la edad, en un solo codo, y aun esto es imposible. Los livros del cambo del vers 28 no eran los de nuestros jardines, sino florecillas harto más pequeñas, aunque de bella apariencia, que poblaban, profusas, en primavera, las colinas de Galilea. Cuando estah·n secas se empleaban para arder en el homo, el pequeño artefacto doméstico en que se cocia la hogaza.

⁽²⁾ En este cap. 7 la conexión del Sermón tórnase menos compacta y los pasos de un tema a otro se hacen más repentinos y frecuentes (nótense los de los yers. 5-6, 6-7, 11-12. 14-15, etc.). Aqui, pues, es más posible que nunca la obra redaccional del evangelista «ordenador» (§ 114).

los puercos, no sea que las pisoteen con sus pezuñas y, volviéndose, os desgarren (1).

⁷ Pedid y se os dará; buscad y encontraréis; llamad y se os abrirá.
⁸ Porque todo el que pide recibe, y el que busca encuentra, y a quien llama le abrirán.
⁹ Pues, ¿qué hombre hay entre vosotros, a quien su hijo le pide un pan, le dará acaso una piedra?
¹⁰ ¿O si le pide un pescado, le dará acaso una serpiente?
¹¹ Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar buenos dones a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará buenas cosas a quienes le piden?

¹² Así, todo cuanto queráis que hagan con vosotros los hombres, hacedlo también así vosotros con ellos. Porque esta es la Ley y los Profetas (2).

333. 13 Entrad por la puerta estrecha, porque (es) ancha la puerta y espaciosa la senda que conduce a la perdición y son muchos los que entran por ella. 14 Porque estrecha es la puerta y angosta la senda que conduce a la vida y son pocos los que la encuentran.

15 Guardaos de los falsos profetas, los cuales vienen a vosotros con vestidura de ovejas y por dentro son lobos rapaces. 16 Por sus frutos

lá tittenűn qadashajja dilkhón qome kalhajja welá tereműn harozajja dilkhón qome harizajja

(No déis vuestros collarcillos delante de los perros, ni arrojéis vuestros collares delante de los puercos.)

⁽¹⁾ Este versículo se presenta como uno de los típicos logia (§ 98), y su enlace con el presente contexto resulta difícil por el hecho de que no se comprende claramente su alusión histórica concreta. La Iglesia antigua fundó sobre él la disciplina arcani establecida en veneración de la Eucaristía (Did., 1x, 5; v. Tertuliano, De prasc., 41), y aun hoy la liturgia bizantina llama perlas a los fragmentos del pan eucaristico. Pero, siguiendo la serie de Mateo, el versículo no habria podido ser comprendido por los oyentes del Sermón de la Montaña, a quienes todavía no se había hecho alusión alguna a la futura Eucaristía. Las hipótesis formuladas por los eruditos modernos son numerosas, pero muchas gratuitas y no pocas falsas. El sentido genérico del versículo no puede ser más que el de no transmitir la enseñanza de Jesús (lo santo) a personas indignas (perros... puercos...) y además dispuestas a profanarla y utilizarla con miras perversas (...volviéndose...). Recientemente, I. Zolli (El Nazareno, Udine, 1938, págs. 148-155), recogiendo y ampliando una hipótesis anterior, ha supuesto que cosa santa (hebr., qadāsh) sea una traducción equívoca del arameo qadashā (pl. qadashajjā), que significa collarcillo (de oro). Además, en el original arameo, perlas habría sonado, no margelijjatā, sino harozajjā, es decir, collar (de perlas). Con esto obtiene en todo el versículo una repartición de miembros que corresponde a una múltiple consonancia. como aparece de la transcripción que da:

⁽²⁾ Si se confronta con este axioma que resume la Ley y los Profetas, es decir, la Sagrada Escritura, el axioma pronunciado por el gran Hillel (§ 37), se nota, sin embargo, que Hillel se limita al precepto negativo de no hacer a los demás el mal que no se desea para uno mismo (lo mismo sucede en la Didaqué, 1, 2), mientras Jesús se extiende al p.e-cepto positivo de hacer a los demás el bien que se desea para uno. Este precepto positivo había sido ya propuesto como enseñanza de la sabiduría en la judía Carta de Aristea, 207. atribuída a los años 200-150 a. de J. C. Obsérvese que el así no enlaza en plenitud de lógica con el versículo precedente y también que Lucas (6, 31) pone este axioma inmediatamente después de Mateo, 5, 42.

los conoceréis. ¿Acaso se recogen de los espinos uvas o de las zarzas higos?

17 Así, todo árbol bueno da buenos frutos y el árbol malo da frutos malos. 18 No puede un árbol bueno producir malos frutos, ni un árbol malo producir frutos buenos. 19 Todo árbol que no da buen fruto es cortado y arrojado al fuego. 20 Así, pues, por sus frutos los conoceréis.

²¹ No todo el que me diga: «¡Señor, Señor!» entrará en el reino de los cielos, sino quien haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos. ²² Muchos me dirán en aquel día: «¡Señor, Señor! ¿No profetizamos en tu nombre y en tu nombre arrojamos demonios y en tu nombre hicimos muchos prodigios?» ²³ Y entonces les declararé: «Jamás os conocí: ¡alejaos de mí, perpetradores de iniquidad!» (1).

334. ²⁴ Todo el que escucha, pues, estas mis palabras y las cumple se asemejará a un hombre prudente que edificó su casa sobre la roca. ²⁵ Y descendió la lluvia y vinieron las riadas y soplaron los vientos y se abatieron sobre aquella casa, y no cayó, porque estaba fundada sobre la roca. ²⁶ Y todo el que escucha estas mis palabras y no las cumple, se asemejará a un hombre necio el cual edificó su casa sobre la arena. ²⁷ Y descendió la lluvia y vinieron las riadas y soplaron los vientos e irrumpieron sobre aquella casa, y cayó, y su ruina fué grande.

Con esta comparación de la casa termina, en las dos recensiones, el Sermón de la Montaña. Si quien escuchaba y practicaba los preceptos de este Sermón era un constructor de casas sobre roca, tanto más lo era Jesús al pronunciar aquel Sermón para los fines de su ministerio. Ya vimos que también él construía una casa como refugio contra una nube precursora de tempestad (§ 310), habiendo elegido y alineado doce piedras fundamentales según el número de las tribus de Israel (§ 311). Otras piedras menores empleadas estaban representadas por otros muchos israelitas que le seguían. Y ahora cimentaba el todo con una doctrina que en parte cra la antigua de Israel y en parte doctrina personal de Jesús. Faltaba aún llevar adelante la construcción y rematarla en muchos puntos, pero las líneas maestras del edificio quedaron establecidas precisamente por el Sermón de la Montaña.

335. ¿Qué representa este Sermón en la enseñanza general de Jesús? Ha sido definido como el «código fundamental», o Summa de su doctrina, pero éstas son definiciones a tomar en un sentido muy vago, ya que sólo en parte corresponden a la verdad. El Sermón no es un código elaborado, y menos una Summa, porque son muchas las afirmaciones doctri-

⁽¹⁾ La expresión aquel día tiene sentido escatológico y se refiere a cuando suceda la entrata en el reino de los ciclos del versículo precedente, con el que se enlaza. Se puede establecer también una ligazón secundaria con el vers. 19, donde la expresión es cortado y arrojado al fuego, aunque se refiera directamente al árbol, puede contener una alusión escatológica. El pasaje completo está descompuesto en Lucas entre 6, 43, y 13, x6-27.

nales que Jesús hará después atribuyéndoles capital importancia y que en el Sermón de la Montaña no se bosquejan siquiera. Nada dice el Sermón ni de la muerte redentora de Jesús, ni del bautismo, ni de la Eucaristia, ni de la Iglesia, ni de la escatología, cosas sin las cuales no se posee la enseñanza histórica de Jesús. Ni siquiera es, en propiedad, una refutación del fariseísmo o una rectificación perfectiva del judaísmo, aunque ambos objetos sean tenidos en cuenta, mas como finalidades sólo posteriores y consecuencias de una mirada más amplia y general. En realidad, el Sermón de la Montaña es sólo la presentación de la μετάνοια, ο «cambio de mente» va predicado tanto por Juan el Bautista como por Jesús (§§ 266, 299), cual condición previa para la realización del reino de Dios. Y ¿qué cambio de mente más desconcertante y subversor que el de pro-clamar bienaventurados, mirando a un remoto futuro, a los pobres, los llorosos, los hambrientos, los dóciles y tantos otros más que hasta entonces fueran proclamados infelices por todos los hombres de consuno? El Sermón, pues, más que un «código», es el espíritu que informará más tarde todo un código; mejor que una Summa, es la idea central que será desarrollada más tarde en un amplio comentario.

El carácter personal y singular del Sermón de la Montaña, y especialmente el de sus iniciales bienaventuranzas, es tan evidente que no necesita ser demostrado. Los críticos modernos, muy escasos en número y autoridad, que han negado verdad tan notoria no merecen respuesta ni ser tomados en serio. No obstante, el Sermón tiene numerosos puntos de contacto con el patrimonio espiritual tanto bíblico como rabínico, y es mérito de las recientes investigaciones haber proyectado luz sobre este último punto. Especialmente desde la mitad, el Sermón muestra varias analogías con pensamientos y expresiones conservados en el Talmud y otros escritos judíos (1). Ello era norma' en quien hablaba a gentes de su época, acostumbradas a ciertas frases y expresiones, y sobre todo en quien había venido. no a abolir, sino a cumplir. De todos modos, incluso de estas analogías resulta cada vez más evidente la desmesurada superioridad del Sermón de la Montaña, que reúne en un haz de poquísimas páginas lo que sólo fatigosa y parcialmente se puede espigar en el inmenso campo de los escritos judíos, como también resulta especialmente notoria la inimitabilidad de su espíritu, único y solitario.

Este espíritu hace que sea el más revolucionario discurso humano, precisamente por ser discurso divino.

EL CENTURIÓN DE CAFARNAUM Y LA VIUDA DE NAIM

336. Tanto Lucas como Mateo sitúan después del Sermón de la Montaña el episodio del centurión de Cafarnaum. La circunstancia cro-

⁽¹⁾ Razones prácticas sólo nos han permitido señalar algunas, pero puede encontrarse una colección más amplia en el citado Strack y Billerbeck, vol. 1, págs. 189-474.



Fig. 58. -- LA SINAGOGA DE CAFARNAUM

nológica parece, pues, bastante segura y, unida a las divergencias intrínsecas. basta para distinguir este episodio del otro del funcionario regio (\$ 208). aunque en realidad ambos tengan rasgos semejantes. A poco del Sermón, lesús volvió a Cafarnaum, donde estaba de guarnición un centurión que probablemente pertenecía a las tropas mercenarias del tetrarca local Herodes Antipas, no a un destacamento romano. El centurión era pagano, pero bien dispuesto hacia el judaísmo, al punto de haber construído a su costa la sinagoga de Cafarnaum (§ 285). Su bondad de corazón está confirmada también por el hecho de que tenía un esclavo al que dispensaba gran afecto, tratándolo más como hijo que como esclavo. Ahora bien: este esclavo había enfermado y se hallaba en peligro de muerte; el desolado centurión, que sin duda tentara todas las curas pero en vano, conocía de nombre a Jesús. Precisamente en aquel día Cafarnaum debía haber quedado casi vacía, porque muchos se habían trasladado a la cercana montaña en que el famoso taumaturgo pronunciaba un gran sermón. Desesperando de los médicos, el centurión pensó espontáneamente en el taumaturgo. pero no osaba contarle su caso, entre otras razones por no tener relaciones personales con él. Dirigióse, pues, a judíos notables de la localidad para que hablasen a Jesús del moribundo y le rogaran que hiciese algo por él. Los judíos aceptaron el encargo y recomendaron vivamente a Jesús el

desco del centurion: Es digno de que le concedas esto, porque ama a nuestra nación y él construyó la sinagoga (Lucas, 7, 4-5).

lesús, como judío, accedió a esta solicitud judaica. Aquel pagano había sido también bienhechor suyo, porque Jesús había utilizado la sinagoga de Cafarnaum para orar y predicar. Sin más, pues, se encaminó, en unión de los intercesores, a casa del centurión. Ya a la vista de ella salió a su encuentro una segunda embajada del centurión, quien sentía cierto titubeo motivado por escrúpulo y respeto. Su casa era pagana, y en consecuencia un judío observante no podía entrar en ella sin considerarse contaminado. Así, el famoso Jesús, eno sentiría íntima repugnancia a penetrar en la casa, o no le implicaría el hacerlo deshonor externo ante sus correligionarios? De aquí que la embajada advirtiese delicadamente a Jesús en nombre del centurión: Señor, no te incomodes. Pues no soy digno de que entres bajo mi techo; por eso tampoco me estimé digno de ir a ti; pero pronuncia una palabra y mi siervo sea curado. Porque también yo soy hombre constituido bajo autoridad, y tengo bajo mi soldados, y digo a este: Ven, y va; y a otro: «Ven», y viene; y a mi esclavo: «Haz esto», y lo hace (Lucas, 7, 6-8). El centurión quería justificar su deferencia hacia Jesús con su espíritu militar. Conocía bien lo que los romanos de entonces flamaban imperium y nosotros hoy disciplina militar, y la ejercitaba sobre sus soldados, siendo siempre obedecido. Jesús, pues, no necesitaba rebajarse a ir a su casa. Bastaba que pronunciase una sola palabra de imperium y su orden sería en el acto reconocida y ejecutada por las fuerzas de la naturaleza que oprimían al agonizante.

Oldas tales cosas, Jesús se edmiró de él y, vuelto a la multitud que le seguia, dijo: «Os digo que ni aun en Israel encontré tanta fe». Y en el acto la palabra de imperium esperada de la boca de Jesús fué pronunciada y el enfermo curado al instante. Pero en el relato evangélico todo esto sucede en segundo plano, mientras en el primero permanece aquella tarta te.

337. A este episodio es Lucas el único que añade el de Naim. En griego el non bre es Naín, y se ha conservado en la lengua árabe de hoy. El pueblo, situado en las faldas del Pequeño Hermón, a una docena de kilómetros de Nazareth y a unos cincuenta de Cafarnaum por el camino moderno, consta hoy de pocas y miserables casas, con menos de 200 habitantes, todos musulmanes. En tiempos de Jesús se hallaba sin duda en mejores condiciones, pero era igualmente de poca extensión y parece que sólo tenía una única puerta en la muralla.

Jesús llegó un día a aquel lugarejo en unión de sus discípulos y de mucha gente. Cuando iba a entrar por la puerta de la muralla, vió salir un cortejo fúnebre que de cierto se dirigía a aquel cementerio que aun existe hoy a poca distancia de las casas y que contiene antiguas tumbas excavadas en la roca. Llevaban a la tumba un jovencito. La madre, que era viuda y sólo tenía aquel hijo, seguía sus restos. El caso era particular-



Fig. 59. - LA ALDEA DE NAIM, AL PIE DEL MONTE TABOR

mente doloroso y acaso ello explique el que hubiese mucha multitud de la ciudad junto con aquella viuda (Lucas, 7, 12). Sin duda todos los del pueblo sabían la desgracia y querían acompañar en su duelo a la desgraciada madre.

De lo demás que Jesús vió en este encuentro nada dice el cuerdo Lucas. Para el escritor médico, el triste cortejo se reduce todo él a la madre llorosa y Jesús no ve más que a ella. Y viéndola, el Señor se enterneció por ella y le dijo: «No llores». Estas dos palabras habían sido sin duda repetidas centenares o millares de veces en aquel día a la pobre mujer, pero quedándose sólo en meras palabras. Jesús fué más allá. y acercándose tocó el ataúd. Los portadores entonces se detuvieron. Y dijo: «Joven, yo te lo digo: levántate». Y el muerto se incorporó y comenzó a hablar y (Jesús) lo entregó a su madre.

La descripción, como se ve, es de lo más vívido e intrediato que quepa imaginar. Hasta tiene el realismo de advertir que los portadores se detuvieron, sorprendidos de aquella inesperada intervención, y cómo el muerto, vuelto a la vida, pero aturdido, y bastante más que los portadores, lo primero que hizo fué incorporarse como a fin de tomar tiempo para orientarse y darse cuenta de lo que había sucedido. Si se tratara de

la descripción de un cortejo nupcial cualquiera, o bien de una escena en que Jesús se limitase a acariciar niños, ningún crítico habría encontrado en ello nada que decir y todos hubieran estado de acuerdo en admitir la narración tal como es sin buscar sobreentendidos. Pero aquí está de por medio el muerto que resucita, y por ello el texto de Lucas ha sido unido a las presuntas alegorías del IV Evangelio y considerado como un símbolo continuado: la madre viuda sería Jerusalem, el hijo único sería Israel, arrancado de la muerte y devuelto a la madre merced a la potencia de Jesús (Loisy). Basta, sin embargo, releer el texto de Lucas para descubrir si tales interpretaciones son dictadas por la crítica «histórica» o más bien por prevenciones «filosóficas» y si estas prevenciones respetan la índole de la narración o, al revés, la deforman totalmente.

EL MENSAJE DE JUAN EL BAUTISTA

338. Entre tanto, en los subterráneos de Maqueronte (§ 292), Juan se impacientaba como un león enjaulado. Cuanto más tiempo transcurría y más se prolongaba la prisión, tanto más su espíritu se consumía en vibrante espera: él había nacido y vivido para ser el precursor del Mesías y nunca substrajo un solo día de su existencia a aquella misión; pero ahora que su existencia podía ser truncada de un instante a otro por la prepotencia de los hombres, él no veía aún coronada su misión por una manifestación notoria y solemne del Mesías. Esta ansiosa expectativa era más pesada para el prisionero que la extenuadora inercia a que estaba condenado y harto más que la espada de Herodes Antipas que amenazaba su cabeza.

Pero la incomunicación de Juan no era total. El tirano sentía por él una supersticiosa veneración (§ 17) y le permitía recibir en su encierro a los discipulos que le continuaran adictos después de la aparición pública de Jesús, hacia quien, por lo demás, algunos de ellos albergaban cierta aversión (§§ 291, 307). Por las noticias que recibía de estos visitantes, el preso seguía los progresos que hacía el ministerio de Jesús y los hechos extraordinarios que lo acompañaban. Tales noticias fortalecían más aún en su espíritu la opinión que ya tenía de Jesús y que había manifestado públicamente, pero aumentaban más y más su ansiosa espera. Los visitantes le anunciaban que el nuevo rabí operaba milagros, sí, mas también que nunca se había proclamado Mesías, sino que, por el contrario, amonestaba severamente a quienes le proclamaban como tal y rehuía toda ocasión de que las turbas lo hiciesen (§ 300). Es también muy probable que los visitantes, al referir esto, se complaciesen en ello, dados sus celos hacia Jesús y su afecto hacia Juan. El prisionero, en cambio, debía sentirse disgustado, preguntándose, quizá, si su oficio de precursor habría en realidad concluído y si, incluso desde la prisión, no debía intentar algo para hacer reconocer a Jesús como Mesías. ¿Por qué tardaba tanto el hijo de María en proclamarse Mesías? Sólo con esta solemne proclamación, la misión de Juan habría concluído para siempre, mientras sin ella quedaría en precursor de alguien que en realidad no se presentaba. Precisamente, Juan ahora estaba separado de la vida pública y de un momento a otro podía incluso partir de este mundo sin tener el consuelo de ver que el pueblo acudía unido hacia el Mesías por él señalado, antes bien comprobando que sus propios discípulos experimentaban cierta repulsa hacia Jesús. ¿Qué podía hacer todavía desde la prisión? ¿Cómo impeler a Jesús a la esperada proclamación y cómo, a la vez, impeler a sus discípulos hacia Jesús?

339. Un día el prisionero tomó una decisión. Desde Maqueronte envió a Jesús dos de sus discípulos con el encargo de dirigirle esta pregunta: ¿Eres tú el que ha de venir o (es necesario) que esperemos otro? (Lucas, 7, 19-20). La expresión el que ha de venir (¿ ἐρχέμενες) designaba para los judíos un «término fijo de eterno consejo», esto es, aquel Mesías que «debía venir» (§§ 213, 296, 374, 505), del que los antiguos profetas fueran lejanos heraldos y de quien Juan el Bautista se presentara como inmediato precursor.

La pregunta, pues, obligaba a una declaración precisa tanto por parte de Jesús que la recibía, como por parte de los discípulos de Juan que la formulaban. Jesús no podía negar en público aquella su cualidad de la que Juan estaba absolutamente cierto. Los discípulos interrogadores, oyendo también de boca de Jesús la misma afirmación que a su respecto oyeran de boca del venerado Juan, no podían vacilar en abandonar su desconfianza hacia Jesús, ni en adherirse a él. Por otra parte, la pregunta, aunque tan apremiante, tenía una entonación genérica: era, en substancia, la misma pregunta que los notables de Jerusalem dirigieran algunos meses antes al propio Juan (§ 277).

La contestación de Jesús fué diversa de la esperada. No pronunció un «no» que era imposible, pero tampoco el «sí» claro y explícito que Juan intentaba provocar. Cuando los dos enviados expusieron la pregunta a Jesús, éste en aquella hora curó a muchos de enfermedades y males y espíritus malignos, y a muchos ciegos hizo gracia de ver. Y respondiendo, dijo a aquéllos: «Id y anunciad a Juan las cosas que visteis y oísteis: "Ciegos ven", cojos caminan, leprosos son limpiados y sordos oyen; muertos resucitan, "pobres reciben la buena nueva", y bienaventurado es aquel que no se escandalice en mí (Lucas, 7, 21-23). En conclusión, en vez de responder con palabras, Jesús respondía con hechos que valían para demostrar si era o no el venidero Mesías. Porque los hechos milagrosos presentes se enlazaban con palabras proféticas pasadas, pues que va desde Isaías había sido anunciado que en los tiempos mesiánicos los ciegos verían, los sordos oirían, los cojos caminarían (Isaías, 49, 18: 35, 5-6) y los pobres recibirían la buena nueva (Isaías, 61, 1). Por tanto, si Jesús confirmaba con sus obras las profecías mesiánicas, sus mismas obras le proclamaban Mesías. No obstante, no salió de su boca esta proclamación explícita.

La inesperada respuesta fué, sin duda, transmitida al prisionero, pero no se nos dice qué impresión causó en él. Es muy posible que Juan hubicse preferido ser informado de que Jesús se proclamaba abierta y sonoramente Mesías y de cómo a tal proclamación todos los judíos de Palestina y del exterior corrían, entonando hosannas, hacia su rey. Mucho mas tarde, los propios discípulos de Jesús, instruídos durante largo tiempo en su escuela, esperaban todavía algo semejante. Si esta fué realmente la esperanza de Juan, sería menester aplicarle también la observación que el mismo Lucas hace sobre los padres de Jesús, que no comprendieron la palabra que les dijo (§ 262). Juan no habría comprendido la respuesta de Jesús por varias posibles razones, entre ellas la de no saber que Jesús seguia una línea de manifestación gradual de su mesianidad por motivos altamente espirituales (§ 300 y sigs.) (1).

340. La honorífica provocación de Juan, aunque no secundada, fué agradecida por Jesús. Para mostrar que el precursor no era ciertamente uno de aquellos que se habían escandalizado de él, Jesús, después de la marcha de los dos emisarios, hizo el más alto elogio de Juan, proclamándole más que profeta, a ninguno inferior entre los nacidos de mujer, y, en fin. precursor del Mesías conforme a la profecía de Malaquías, 3, 1. Solo que mientras la gente humilde y los publicanos habían acogido la predicación de Juan y aceptado su bautismo, la mayoría de escribas y fariseos habían permanecido retraídos, volviendo vano el consejo de Dios respecto a ellos (Lucas, 7, 30). Por esto, Jesús añadió una semejanza: ¿A quién, pues, asemejaré los hombres de esta generación y a quién son semejantes? Son semejantes a los muchachuelos que están en la plaza y se apostrofan entre sí, diciendo:

«La flauta tocamos y no bailasteis; lamentaciones hicimos y no llorasteis».

Esta similitud está tomada del uso de aquellos tiempos. Los mucha-

^{11,} La pregunta de Juan ha sido objeto de varias interpretaciones a causa de su aparente contraste con cuanto él testimoniara antes respecto a Jesús. Para los críticos radicales modernos, el contraste no existe, ya que los precedentes testimonios de Juan no son históricos · Juan solo en esta ocasión principia a sospechar que Jesús sea el Mesias. Este es el método usual, san fácil como arbitrario, de desembarazarse de los textos defíciles. En Tertuliano 'Adv Marcion, 1v, 18; comp. c. De baptis., 10) y en algún otro escritor antiguo, como también en varios protestantes conservadores, se encuentra expresada la idea de que Juan en este mempo concibió dudas sobre la mesianidad de Jesús, opinión que tiene en contra todos tes hechos precedentes de la vida de Juan. En muchos Padres y muchísimos comentadores medernos, la pregunta y la embajada de Juan son consideradas como un expediente para tiacer pasar sus discipulos al grupo de los que seguían a Jesús, convenciéndoles de que éste era el Mesías, explicación sin duda verdadera, pero que sólo contiene una parte de la verdad. Los recientes estudios, que han arrojado luz cada vez más clara sobre la manera gradual que Jesús tuvo de manifestar su calidad de Messas, recomiendan particularmente la explicación expuesta arriba, la cual, si no excluye en modo alguno el desco de Juan de hacer pasar sus discipulos a la secuela de Jesús, tiene en cuenta históricamente la lentitud con que Jesús ve declaró Mesías, así como la ansiedad que producía en Juan lentitud semejante.

chos de Palestina se diviertian en las places imitando los rarios cosminhres sociales, entre ellas los cortejos nupciales y fúnebres. En el primer caso algunos tocaban o fingían tocar flautas, mientras los otros debían bailar como si fuesen «los amigos del esposo» (§ 281). En el segundo caso, unos imitaban las manifestaciones de condolencia hechas por las plañideras de profesión que eran llamadas a los funerales y los otros debían llorar como si fuesen los parientes del difunto. El juego, sin embargo, a menudo no resultaba, porque el grupo de chiquillos que debía bailar o llorar no ejecutaba su papel con prontitud y entonces surgían recriminaciones y apóstrofes interminables. La aplicación de la semejanza fué hecha por Jesús mismo, quien luego prosiguió: Ha venido, en efecto, Juan el Bautista que no comía pan ni bebía vino, y decis: «Tiene demonio». Ha venido el hijo del hombre que come y bebe, y decis: «He aqui un nombre glotón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores» (Lucas, 7, 33-34).

Los fariseos no habían aceptado la predicación de Juan porque, entre otras cosas, era demasiado riguroso y austero, al punto de parecer un fanático poseído (también hoy los árabes llaman a un hombre así un magnūm, o poseído del ginn, «espíritu burlón») (1). Mas he aquí que, aparecido Jesús, también su predicación era rechazada so pretexto de que comía como todos los hombres, dejaba que sus discípulos se alimentasen cuando tenían hambre (§§ 307, 308) y trataba con publicanos y pecadores. Así que, ora se tocase la flauta o se elevasen lamentos fúnebres, el juego nunca resultaba con los fariseos, precisamente porque ellos no querían que resultase. Sin embargo, había de resultar bien en ambos casos, porque la Sabiduría (divina) fué reconocida justa por todos sus hijos (en Mateo, 11, 19, griego: por sus obras).

LA PECADORA INNOMINADA

341. En este punto, sólo Lucas, el scriba mansuetudinis Christi, según la definición de Alighieri (§ 138), narra un episodio que demuestra aquella mansedumbre.

Los fariseos seguían vigilando a Jesús. Pero no es forzoso que una vigilancia tenga siempre aspecto agresivo. A veces es incluso más astuto darle semblante amistoso. Por esta razón, un fariseo, que ostentaba el comunísimo nombre de Simón, invitó a Jesús a comer, en lugar no nombrado, pero que debía ser un pueblo de Galilea. La comida, según los usos de la época, se celebró en una estancia en cuyo centro había una mesa en semicírculo (v. figura al § 542). En el interior del semicírculo movíanse los criados con los manjares y los convidados se sentaban en di-

⁽¹⁾ Según el Corán (15, 6; 68, 51), Mahoma fué llamado magnún por sus adversarios y otro tanto había sucedido a Noé (Corán, 23, 25; 54, 9), a Moisés y a otros profetas.

vancillos dispuestos radialmente al exterior del semicírculo. Así, todo convidado quedaba recostado sobre el diván de modo que se apoyase sobre un codo y tuviera el busto inmediato a la mesa, mientras sus pies estaban algo fuera del diván y lejos de la mesa. La comida de Simón incluía varios invitados y probablemente no fué ofrecida sólo en honor a Jesús. No obstante, Simón aprovechó la ocasión para invitar al indómito predicador y estudiarle cómodamente de cerca dentro de la sinceridad que provocaban los vapores de un festín. En todo caso, a Jesús, llamado más a un examen que a un convite, le son negados aquí los cumplimientos usuales debidos a un invitado insigne, como el lavatorio de pies apenas entrado, el abrazo y el beso del dueño y la aspersión de perfumes sobre su cabeza antes de sentarse a comer. Jesús nota la negación de estas atenciones, pero no dice nada y se coloca a la mesa con los demás.

Mas he aquí que en el apogeo del festín entra una mujer en la estancia. Confundida entre los sirvientes, no habla a nadie, sino que se encamina directamente al diván de Jesús, se arrodilla junto a él en la parte más alejada de la mesa y allí estalla en llanto. Sus lágrimas son tan copiosas que riegan los pies de Jesús, mas, como ella no quiere que aquellos pies queden humecidos por signos de dolor, al hallarse ante un hecho imprevisto y sin un lienzo para enjugarlos, se suelta los cabellos y seca aquellos pies, como muestra de máxima deferencia. Luego los besa una vez y otra y vierte sobre ellos el perfume de un frasco de alabastro que llevaba consigo para ungir la cabeza de la persona venerada (§ 501). Todo esto sucede sin una palabra suya o de Jesús. Sólo una sutil sonrisa ilumina la faz de Simón: el examinador ha juzgado al examinando y le ha reprobado. Simón, en efecto, razona íntimamente: Si éste fuese profeta, sabria quién y qué clase de mujer es la que le toca, porque es una pecadora (Lucas, 7, 39).

Para los fariseos, pecadora (άμαρτωλός) tenía un significado vario, pudiendo designar tanto una mujer de perversas costumbres como una mujer que no observase las prescripciones farisaicas. En el Talmud es equiparada a una pecadora la mujer que dé de comer a su marido manjares de los que no se hubiera pagado el diezmo. Siguiendo un camino intermedio, cabe presumir que la mujer que se introdujo en el convite de Simón debía ser persona de reputación dudosa, ya que de tratarse de una verdadera meretriz, difícilmente los parientes del fariseo la hubiesen dejado penetrar en la casa, en razón a que el escándalo ante los invitados habría sido demasiado grave. La ignota mujer ya conocía sin duda a Jesús, al menos de vista, le había oído hablar en público y había escuchado de su boca aquellas palabras que exigían inexorablemente a todos un «cambio de mente» (§ 335), pero que a la vez sonaban tan benignas y confortadoras aun a los más extraviados y abyectos. Ella, al principio, habíase sentido trastornada y horrorizada ante la abyección de su vida, luego sostenida y fortificada por la misericordiosa esperanza difundida en su corazón en virtud de aquellas mismas palabras, y al fin había creído firmemente en una vida nueva y, en el momento de iniciarla, se presentaba a su regenerador para expresarle sus sentimientos de manera exquisitamente femenina.

La ligera sonrisa burlona de Simón fué probablemente notada por Jesús, su oculto pensamiento reprobatorio fué sin duda leído por el reprobado, y, así, éste le dirigió, con mesura, la palabra: Simón, tengo una cosa que decirte. - Y el otro, condescendiente, replicó: Di, maestro. — Jesús habló así: Una vez hubo un acreedor que debía cobrar de un deudor la suma de 500 denarios y de otro una suma diez veces menor, es decir, solamente 50 denarios. Pero como ninguno de los deudores podía pagar y el acreedor era hombre de buen corazón, perdonó a los dos sus deudas respectivas. De estos deudores perdonados, ¿quién crees, Simón, que estará más agradecido y afecto al generoso acreedor? - Simón contestó: Imagino que aquel a quien ha sido perdonado más. -La respuesta era tan elemental como exacta. Jesús entonces replicó: ¿Ves esta mujer? Entré en tu casa y no diste agua a mis pies; ella, en cambio, me los baño con las lágrimas y los enjugo con sus cabellos. Osculo no me diste, y ésta, en cambio, desde que entré, no cesaba de besarme los pies. Con óleo mi cabeza no ungiste, y ésta, en cambio, con unguento me ha ungido los pies. En gracia de lo cual te digo: le son perdonados sus pecados que (son) muchos, porque mucho amó. A quien poco se perdona, poco ama (Lucas, 7, 44-47).

No han faltado profesionales de la lógica que hayan descubierto una conclusión ilógica en el razonamiento de Jesús. La conclusión legítima, en armonía con la parábola de los dos deudores, había de ser que la pecadora debía amar más porque más le había sido condonado. Pero la objeción supone que Jesús se propusiera enseñar el modo de presentar los correctos silogismos «en forma», substituyendo a Aristóteles en tales menesteres, cuando Jesús tenía que hacer cosas muy distintas y razonaba siguiendo la lógica práctica de todos los hombres, los cuales, muy frecuentemente, saltan a la conclusión final prescindiendo de algunas premisas fá-

cilmente comprensibles.

En nuestro caso, la pecadora consiguió mucha remisión porque amó mucho, pero si amó mucho, la razón es que ella a su vez buscó y casi previno la mucha remisión. El amor fué único e impulsó primero a la pecadora a buscar la remisión y fué causa de ella; luego la confirmó en la remisión y resultó efecto, como fué efecto de la remisión en el deudor de la parábola. Las dos consecuencias se completan a la recíproca, y Jesús, sin limitarse a la consecuencia que surgía en rigor de la parábola, insiste más bien sobre la otra, ya que hablaba a Simón, quien, como buen fariseo, tenía poco exterior que hacerse perdonar, pero tenía también poco amor interior. Ahora bien: para Jesús, aunque los pecados constituían desde luego obstáculo para entrar en el reino de Dios, podían ser siempre perdonados, mientras en cambio era obstáculo insuperable la falta de anhelo

de entrar, la carencia de amor. Un fariseo, puesto en el umbral del reino, difícilmente entraría, precisamente porque, estando satisfecho de sí mismo, le faltaba el impulso que le llevase a dar dos o tres pasos y entrar. En cambio, una meretriz, al reparar en lo que era, sentiría horror de sí misma y correría mil millas, de ser preciso, para entrar en el reino, impelida en su carrera por el amor. Amor pondus y amor pæmium, como reflexionaría más tarde el experimentado Agustín.

Por lo demás, Jesús, al dirigirse a casa de Simón, había en verdad dado mucho, aunque siendo mal compensado por el fariseo. La mujer, al contrario, había buscado ella misma a Jesús, ofreciéndole todas las pruebas de devoción que podía, y con esto daba mucho, ya que no había sido requerida aparentemente por Jesús. De aquí su amplia retribución, la cual,

además, servirá para confirmarla más en su amor.

Terminado su razonamiento dirigido a Simón, Jesús se volvió a la mujer y le dijo: Te son perdonados los pecados. El efecto que esto hiciese en Simón no lo sabemos; sólo se nos refiere que los demás invitados del estilo de Simón comenzaron a decir dentro de sí: ¿Quién es éste que perdona también los pecados? La misma reflexión habían hecho los fariseos presentes a la escena del paralítico descendido del techo (§ 305), y entonces Jesús les había cerrado la boca con un milagro. Esta vez el milagro no se cumplió, porque Jesús no tenía ningún motivo para realizar un prodigio cada vez que comenzasen a graznar los gansos que guardaban el capitolio de la ortodoxia.

Prefirió, pues, confirmar a la mujer en su nuevo camino, y le dijo: Tu

fe te ha salvado; vete en paz. Paz y amor eran la misma cosa.

MINISTERIO AMBULANTE DE JESÚS

343. Después del relato del convite de Simón, Lucas añade: Y ocurrio a continuación (ἐν τῷ καδεξῆς; véase § 140) (que) él viajaba por ciudades y pueblos predicando y anunciando la buena nueva del reino de Dios, y los doce con él (Lucas, 8, 1). Estas palabras pueden equivaler a un resumen genérico de la actividad desplegada por Jesús en Galilea durante el resto de aquel tiempo hasta la segunda Pascua de su ministerio público. Tal actividad debió ser intensa, bien que no muy varia, y probablemente la primitiva catequesis de la Iglesia contaba de aquella etapa episodios más numerosos que los pocos que nos han sido transmitidos. Fué una vida de misionero ambulante, en virtud de la cual Jesús se trasladaba de región a región y de pueblo a pueblo, predicando en público y en privado, en casas y sinagogas, y confirmando sus predicaciones con milagros. Naturalmente, las turbas corrían a él, atraídas, no sólo por la eficacia de sus enseñanzas, sino también, y más, por la utilidad inmediata de los milagros.

Jesús no estaba solo: llevaba consigo un grupito de personas adictas

y también un séquito variable de gentes animadas de otros sentimientos. Entre las personas adictas estaban en primer lugar los doce apóstoles elegidos por él, que eran sus colaboradores en el ministerio y probablemente sólo se alejaban de su lado por poco tiempo y en ocasiones esporádicas. Estaban también otros discípulos, no apóstoles, ligados al maestro por particular afecto. Pero en aquella vida de continua peregrinación, el grupo de Jesús y sus cooperadores tenía necesidad de cierta asistencia material para las exigencias imperiosas de la vida, tanto más cuanto que su incesante ministerio no debía dejarles tiempo de proveer por sí mismos a sus atenciones, ni cabía pretender que una veintena de personas o más encontrase siempre dispuestos y gratuitos alimentación y albergue en cualquier mísera aldea galilea. Por esta razón, después de la precedente noticia. el sagaz Lucas nos informa de que con Jesús y los doce iban también algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, la llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, y Juana, mujer de Cuza, superintendente de Herodes, y Susana, y muchas otras, las cuales les servian de sus propios bienes. Ya observamos que estas mujeres habían de ser, más tarde, fuentes de noticias para el evangelista (§ 142). Aquí nos dice que eran las habituales amas de llaves de Jesús y su grupo, y la cosa parece muy natural. mas no por ello es necesario creer que todas siguiesen siempre a Jesús en sus continuas peregrinaciones, sino que basta suponer que existía entre ellas una especie de turno organizado para proveer a las necesidades de los misioneros, atendiéndoles a sus expensas y aun sirviéndoles a menudo personalmente.

Estas mujeres habían sido curadas de espiritus malignos y enfermedades por obra de Jesús y, en consecuencia, la gratitud las había impelido a encargarse de una tarea particularmente idónea para mujeres, como el gobierno material de aquella especie de familia. Los medios para costear los gastos — que por otra parte no debían ser muy gravosos — no es de creer que faltasen. Juana, como mujer de un superintendente de Herodes (Antipas), era rica sin duda y quizá otras estaban igualmente bien provistas. Las menos opulentas de bienes materiales los suplirían más en especial con su trabajo.

De las mujeres aquí mencionadas, Juana y Susana sólo son recordadas por Lucas. María Magdalena lo es por otros evangelistas. Su apelativo de Magdalena la designa como originaria de Magdala, es decir. Tariquea (§ 303), en la orilla occidental del lago. Era, pues, nativa de Galilea y no de Judea. Si se agrega que de ella habían salido siete demonios, esto sólo significa que había sido librada por Jesús de alguna potente obsesión diabólica, sin que tenga el menor fundamento en las narraciones evangélicas la suposición de que había sido en precedencia mujer de mala vida, y menos aún el identificarla con la innominada pecadora del convite de Simón (§ 341).

344. A más de este grupo de gente fiel, rondaba en torno a Jesús otro de gentes en parte netamente hostiles, como los fariseos, y en parte desconfiadas o al menos dudosas e inciertas. Sobre estas últimas nos informa incidentalmente una breve noticia de Marcos (3, 20-21). Durante una peregrinación sucedida en aquel tiempo, probablemente a algún poblado de la zona entre Cafarnaum y Nazareth, Jesús llega a una casa y de nuevo se reúne multitud, tanto que ellos (Jesús y los discípulos) no podían ni siquiera tomar alimento. Tratábase, pues, de una de las acostumbradas afluencias de multitud, pero esta vez aun más molesta por la angostura de espacio. Y tales frecuentes afluencias, así como la actividad infatigable de Jesús, habían llamado incluso la atención de las personas neutrales e indiferentes, que no sentían ni el afecto de los discípulos ni la antipatía de los fariseos. Estas personas, expresando su juicio sobre Jesús, decían: Está fuera de sí (ἐξέστη).

Tal expresión, aunque no excluyendo un sentido despectivo, no lo incluve necesariamente, porque tanto podía estar fuera de si un hombre psiquicamente anormal como un hombre normalisimo, pero invadido de un entusiasmo santo y discreto (v. II Cor., 5, 13). Estos neutrales e indiferentes salían de apuros juzgando a Jesús de manera ambigua y refiriéndose sólo a lo que se les aparecía palmario, es decir, a la incesante actividad misionera de Jesús, que presuponía un estado de ánimo fuera de lo corriente. Pero sobre la verdadera índole de ese estado de ánimo no emitían juicio concreto alguno. La ambigua sentencia había llegado a oídos de los parientes de Jesús y, sabiendo que ahora se hallaba como sitiado en aquella casa, los suyos salieron para apoderarse de él, porque decían: «Está fuera de sin. La expresión los suyos (οἱ παρ' αὐτοῦ) designa evidentemente la parentela de Jesús, parte de la cual, según ya sabemos, le era desfavorable (§ 264), si bien ello no basta para referir necesariamente a estas personas la sentencia Está fuera de si, porque el verbo determinativo decian (Energy) puede muy bien equivaler a un impersonal (se decia, la gente decía), como se encuentra otras veces en Marcos (3, 30, etc.). Además. fuese expresado aquel juicio por quien lo fuera, la llegada de los parientes tenía, según toda verosimilitud, un objeto amistoso y benigno. Acudían, no para maniatar y llevarse a Jesús como loco, sino para inducirle a moderarse en su entusiasmo misionero, a cuidar de su persona y a hacer, en suma, una vida cómoda y normal entre los suyos, a salvo de las amenazas de los fariscos.

Pero incluso a semejante luz benigna, los parientes de Jesús figuraban igualmente como héroes de la mediocridad, incapaces de comprender que aquel su extraño allegado, ignaro de escuelas y academias, habíase propuesto afrontar a los fariseos y trastornar Galilea en vez de estar en su casa tranquila y pacíficamente (1).

⁽i) Otro héroe de la mediocridad, Don Abundio, harfa más tarde un razonamiento igual

345. Jesús, juzgado fuera de si, responde precisamente como fuera juzgado, esto es, como persona dedicada totalmente a una altísima misión moral. A la precedente noticia, Marcos hace seguir la discusión con los fariscos sobre Belcebú, expulsador de demonios (§ 444), pero inmediatamente trae de nuevo a escena a los parientes de Jesús, en unión de su madre María. Todo induce a creer que las dos llegadas de los parientes responden a dos momentos sucesivos del mismo hecho histórico. Jesús está todavía asediado por la multitud en la casa cuando le anuncian que su madre, con sus «hermanos», están fuera, deseosos de hablarle, sin poder entrar (1). Porque los héroes de la mediocridad, para triunfar con más facilidad v hacer más impresión, habían contado también con la autoridad de María, que se mostrara tan eficiente desde el caso de las bodas de Caná (§ 283). Ello no significaba que María asintiese a los propósitos de sus parientes. Si fué con ellos se debía, en parte, a que una mujer en Palestina difícilmente podía substraerse a las decisiones tomadas por los jefes de su parentela que presumían obrar por decoro de la familia o en favor de un consanguíneo, y en parte a que podía tener muchas razones personales para querer volver a ver a su peregrinante hijo, así como para estar presente como moderadora cuando sus parientes lo encontraran. Al anuncio de la visita, Jesús respondió que su madre y hermanos eran todos aquellos que escuchaban y practicaban la voluntad de Dios, y con un ademán señaló a los oyentes que se apiñaban en torno suyo. Probablemente los héroes de la mediocridad comprendieron ante tal respuesta, que nada les cabía hacer, y repitieron: Está fuera de sí. María, a su vez, debió hallar gran semejanza entre aquella respuesta de hoy y la recibida antaño de su hijo, de doce años entonces, en el Templo (§ 262), y así guardó también estas palabras en el cofre de su corazón para custodiarlas con otras (§ 142).

LA TEMPESTAD SERENADA Y EL ENERGÚMENO DE GERASA

346. De esta uniforme actividad en Galilea sólo se nos han transmitido escasos hechos particulares. En este período está comprendido sin duda el día dedicado por Jesús a la enseñanza por medio de parábolas, el cual, sin embargo, es más oportuno tratar aparte, separándolo de su encuadramiento cronológico (§ 360). Otros episodios que se nos han transmitido son los expuestos a continuación.

Acaso la misma tarde del día de las parábolas (v. Marcos, 4, 55) Jesús.

en substancia: Es cosa concluida: cuando nacen con esa manía en el cuerpo, necesitan hacer siempre ruido. ¡Tanto cuesta ser un hombre honrado toda la vida, como he hecho yo...? Cierto que Jesús enseñaba, no sólo a ser honrado, sino a hacer penitencia, mas también a esto respondía Don Abundio: La penitencia, cuando se tiene buena voluntad, se puede hacer en casa, quietamente, sin tanto aparato, etc. (I promesi sposi, cap. 23). El fondo del alma humana, a distancia de milenios, es siempre igual.

(1) El pasaje relativo, ejemplo típico de sinopticismo, queda referido en el § 147, nota.

que había hablado a las turbas en la orilla occidental del lago de Tiberíades, entró en una barca con los discípulos y les ordenó pasar a la ribera opuesta. Parece que la partida fué imprevista y apresurada. Quizá Jesús quisiera, una vez más, substraerse a las fervorosas demostraciones de la multitud que le había escuchado. La travesía es de pocos kilómetros (§ 376), pero puede resultar peligrosa, especialmente si se realiza al caer de la noche, como era el caso, en virtud de los vientos fríos que soplan repentinamente del nevado Hermon que lo dominaba, y suscitan tempestades muy violentas para aquel lago y para las frágiles embarcaciones que lo surcan. Así sucedió aquella tarde. Jesús, cansado de la fatigosa jornada, se tendió a popa de la barca y se durmió. Marcos (4, 38), que habría sin duda oído muchas veces el relato de boca de Pedro, menciona incluso el cojín en que Jesús apoyó su cabeza, el pequeño cojín de que iban provistas hasta las más humildes barcas del país. Además, sólo Marcos recuerda que otras barcas acompañaban a la de Jesús. De pronto, un impetuoso turbión se abate sobre el lago y bien pronto la barca de Jesús está en peligro y comienza a hacer agua. Los barqueros pretenden maniobrar, pero en vano: el fin puede sobrevenir de un momento a otro. Entre tanto Jesús sigue durmiendo a popa de la zarandeada navecilla.

Dante, en su primera visión sobrehumana en el Purgatorio, vió un gajel esbelto y ligero guiado por un ángel; a popa estaba el celestial piloto, pero de pie y vigilante, con sus alas... erguidas hacia el cielo. Por el contrario, a popa de aquella barca, Jesús, tendido, dormía, como extraño a cuanto pasaba en derredor, confundible, en la obscuridad de la noche, con un montón de cordajes o una vela arriada y arrollada. Los discípulos no se explican aquel sueño entre la furia de los elementos, y se sienten anhelantes e indecisos entre el deseo de no turbarlo y el espanto de la catástrofe inininente, entre el respeto por el maestro y la costumbre de recurrir confiadamente a él. Pero, tras pasar algún tiempo, se convencen de que no cabe titubear más, que es preciso despertar y avisar al maestro, a fin de que él provea en algún modo a la propia salvación. Así, pues, se le acercan, gritando: ¡Maestro, estamos perdidos! ¡Sálvanos!

Jesús despierta y, a la par que la turbación de los elementos, nota la turbación de los corazones. Volviéndose entonces al turbión, ordena imperiosamente: ¡Calla! ¡Enmudece! — Y dirigiéndose luego a los corazones, exclama, misericordioso: ¿Por qué tenéis miedo, gente de poca fe? — La turbación de los elementos cesa de improviso y sigue una gran bonanza. La turbación de los corazones es substituída por otra de diverso género, ya que los presentes comienzan a reflexionar: ¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?

Para los racionalistas, el milagro es, naturalmente, ficticio. Los secuaces del antiguo Paulus (§ 198) lo explicarán quizá imaginando que en la barca de Jesús había muchos odres de aceite, que el experto maestro hiciera, en cierto momento, verter en el lago para calmar las ondas, mientras los modernos mitólogos pensarán que todo se reduce a una ale-

goría. Por una vez, los eruditos espiritualistas concuerdan en parte con los mitólogos, ya que encuentran, como ellos, en la narración, un significado

alegórico, pero unido al histórico.

Fueron reales la tempestad y la bonanza que se produjeron en torno a aquella embarcación, mas cumpliendo aquel milagro Jesús pretineó otras tempestades y bonanzas que desde hace siglos se suceden en torno a otra barca, no de madera, pero no menos real e histórica, y cuyos protagonistas son los mismos de aquella noche en el lago de Tiberíades. A popa estaba el celestial piloto... Esta vez la interpretación alegórica no es un postulado filosófico, como suele suceder entre los mitólogos, sino que está fundada sobre hechos históricos que todos pueden comprobar y que un historiador no puede fingir ignorar.

347. Merced a la bonanza, pronto se tocó tierra y se desembarcó. La orilla alcanzada fué, de cierto, la oriental del lago, casi frente a Cafarnaum o a Magdala, pero su nombre varía según los Sinópticos. Mateo la llama región de los gadarenos, Marcos de los gerasenos, Lucas de los gergesenos, o, más probablemente, de los gerasenos (1). Los apelativos a considerar, gadarenos o gerasenos, se refieren respectivamente a las dos ciudades de Gadara y de Gerasa, que pertenecían ambas a la Decápolis de allende el Jordán (§ 4). Sin embargo, ambas estaban situadas al sur del lago y, en especial Gerasa, bastante lejos de él, de manera que es difícil que los respectivos territorios se extendieran hasta el borde del lago, dando su nombre a la costa. Limitándonos a los apelativos derivados de Gadara y Gerasa, no es imposible que los ribereños de la orilla occidental del lago designasen las costas opuestas con el nombre de la ciudad más célebre sita en aquella dirección. Estas denominaciones geográficas de dirección no son raras en los usos pueblerinos. Sin embargo, la explicación de la aparente incongruencia puede quizá hallarse sugerida por el tercer apelativo (gergesenos), menos autorizado en el aspecto documental, pero más confirmado por los descubrimientos arqueológicos (§ 348).

Llegado, pues, Jesús con su séquito a la orilla oriental del lago, uno de los días siguientes a la noche de la arribada ocurrió un hecho narrado por los tres Sinópticos, del modo más breve por Mateo y del más amplio por Marcos. No obstante, el extracto de Mateo proporciona una particularidad no transmitida en los otros dos Sinópticos, es decir, que del hecho fueron actores dos endemoniados y no uno solo, como resultaría de Marcos y Lucas. Desde luego el hecho es el mismo, y la diferente manera de narrarlo da buen ejemplo de la falta de servilismo literario de los evangelistas (§ 122) y de su modo peculiar de tratar los temas. Marcos y Lucas se centran en el actor principal y ni siquiera recuerdan al secundario.

⁽¹⁾ La lección de los gergesenos parece debida a una corrección de Origenes (in Joan., vi, 41), mientras el texto lucano debia originariamente decir de los gerasenos (o de los gadarenos). Orígenes parece apoyarse en una tradición local (§ 348) que el cree poder integrar con datos del Antiguo Testamento, como el Génesis, 10, 16: 15, 21, etc.

Mateo, aunque más conciso, recuerda a los dos. Lo mismo sucederá nuevamente después en el caso de los ciegos de Jericó (§ 497).

A Jesús, pues, le salió al encuentro un endemoniado. Era un ser salvaje y embrutecido, que había elegido su morada habitual entre impuras tumbas y andaba desnudo del todo por aquel contorno. Dotado de fuerza monstruosa, había roto siempre cuerdas y cadenas con que intentaban sujetarle. De vez en cuando gritaba furiosamente o se golpeaba con piedras, e inspiraba tal temor en la zona que recorría, que ninguno quería transitar por ella. Cuando este hombre vió a lo lejos a Jesús, corrió a su encuentro, pero en vez de agredirle se postró ante él, clamando: ¿Qué hay entre yo y tú (πί èμοὶ καὶ σεί; cf. § 283), Jesús hijo de Dios altisimo? Te conjuro por Dios (que) no me atormentes (Marcos, 5, 7). Había hablado el hombre embrutecido, pero la respuesta de Jesús se dirigió a quien moraba en su interior, embruteciéndole. Dijo, pues, Jesús: Sal, espíritu impuro, del hombre. Más que una orden, las palabras fueron un anuncio. En efecto, Jesús en el acto añadió, dirigiéndose al que embrutecía: ¿Qué nombre tienes? Y el interpelado contestó: Mi nombre es «Legión», porque somos muchos.

La palabra «legión» no resonaba entonces en Palestina ni fuera de ella sin provocar una secreta inquietud. Aquella multitud de hombres armados unidos de modo admirablemente compacto para formar un conjunto bélico aplastador, parecía una institución sobrehumana. Más tarde, Vegecio, repitiendo por supuesto ideas anteriores a él, hablaría de institución divina: non tantum humano consilio, sed etiam divinitatis instinctu legiones a Romanis arbitror constitutas (Vegecio, II, 21). En tiempos de Jesús la legión romana variaba de 5.000 a 6.000 hombres; pero aquí el interpelado empleaba sin duda la palabra para aludir a una multitud grande y compacta.

348. Hecha esta confesión, la multitud de los interpelados rogábale mucho que no les enviase fuera de la región, refiriéndose sin duda a la región circundante. Pero este punto de partida es substituído en Lucas (8, 31) por el de llegada, porque allí se dice que la petición era que no los enviase al abismo. La demanda fué apoyada por una propuesta concreta: había allí, hacia el monte, una numerosa manada de puercos pastando y (los malos espíritus) rogábanle diciendo: «Mándanos a los puercos, para que entremos en ellos». Y se lo permitió. Y, salidos, los espíritus impuros entraron en los puercos y la piara se lanzó por el precipicio abajo en el mar—(eran) unos dos mil—y se ahogaron en el mar. La presencia de una piara de cerdos confirma que Jesús se hallaba fuera de territorio judío, porque en la verdadera Palestina, a causa de las conocidas prescripciones de la Ley, no se criaban aquellos animales impuros, que por eso aparecen aquí como asilo elegido por los espíritus impuros obligados a salir del hombre. Viendo lo acaecido, los pastores de los cerdos corrieron a la ciudad vecina a narrar el hecho y a justificarse del

perjuicio sufrido por los dueños de la manada. Vinieron gentes de la ciudad a constatar la realidad de los hechos, y se halló que el tan conocido energúmeno, tan feroz y bestializado, estaba ahora junto a Jesús, pero tranquilo, sentado, vestido y sano de mente. Interrogados los testigos, súpose con todo detalle lo que pasara. Aquellos sagaces helenistas no dudaron del portento en lo más mínimo, pero precisamente porque lo creían plenamente milagroso se inquietaron para el porvenir y, hombres prácticos y económicos como eran, pensaron que con un taumaturgo de aquel poder circulando por sus territorios no se sabía nunca lo que podría ocurrir. Y así, dirigiéndose a Jesús, comenzaron a rogarle que se fuera de sus confines. Jesús consintió y encaminóse a la barca. El endemoniado ya sano quería que le acogiese en su séquito, pero Jesús le prescribió volver a su familia y hacer conocer el beneficio recibido de Dios. El beneficiado obedeció y se fué y comenzó a anunciar en la Decápolis cuanto le hizo Jesús, y todos se admiraban.

El reconocimiento del lugar donde el hecho se produjo es hoy seriamente probable. En la orilla oriental del lago, casi frente a Magdala, se extiende la zona de la antigua ciudad de Hippos, donde las colinas suavizan sus pendientes a alguna distancia de las aguas del lago. Al norte de esta zona desemboca el uadi es-Samak, cerrado al sur por un pequeño promontorio de varios centenares de metros de altura y tan empinado sobre el agua que a sus pies sólo queda una playa de varias decenas de pasos. Varias cavernas abiertas en las laderas del promontorio tienen todo el aspecto de ser antiguas tumbas. Geológicamente, pues, el lugar corresponde al del episodio evangélico, ya que el promontorio sería el precipicio desde el que se lanzaron los cerdos, yendo por su propio impulso a caer en el agua, y las tumbas serían la morada habitual del endemoniado.

Pero acaso existe también una correspondencia onomástica. En efecto. junto a la desembocadura del uadi es-Samak está situado un pueblo llamado hoy por los árabes Korsi, y que ha recibido su nombre de un poblado más antiguo que en tiempos de los bizantinos era llamado Kegaia. v estaba sito como un kilómetro más a oriente. Y si se tienen presentes las fáciles oscilaciones de pronunciación de un determinado nombre a lo largo de los siglos — oscilaciones tan usuales que, aun hoy. Korsi es pronunciado por los del lugar también Kersa o Ghersa —, se comprende que Orígenes aproximase el Kersa o Ghersa oídos pronunciar por él al Gergesa y a los gergesenos del Antiguo Testamento (§ 347. nota) y los substituyera con estos nombres creyendo apovarse sobre una tradición local. Sólo que, mientras la tradición era buena, lo mismo que la de hoy, la substitución era arbitraria. Se tendría, así, no sólo la correspondencia geológica. sino también la toponímica, va que la antigua Korsi sería la ciudad de donde salieron los habitantes para rogar a Jesús que se alejara. Y siendo un nombre poco o nada conocido, habría sido sometido por los copistas o traductores de los textos evangélicos a las variaciones con que ha llegado hasta nosotros.